VASUGUPTA

GLI AFORISMI DI ŚIVA

con il Commento di Kṣemarāja
(*Śivasūtravimarśinī*)

-5513
va
LO
SP

a cura di
RAFFAELE TORELLA

Mimesis
Simorγ

GLI AFORISMI DI ŚIVA

VASUGUPTA

Mimesis

4220
KS-157

Sīmorγ

Collana di Studi Orientali
diretta da
Antonio Panaino

Secondo una tradizione della letteratura mistica persiana, tramandata dal poeta 'Aṭṭār nel suo *Manṭiq-al-ṭair* ("Il dialogo degli uccelli", XII-XIII secolo), trenta uccelli (*sī morγ*) partirono alla ricerca del Sīmorγ, il loro re, ma, dopo lungo girovagare, si ritrovarono al punto di partenza. Qui si specchiarono e scoprirono di essere divenuti identici al loro maestoso e divino sovrano.

Questa collana vuole proporre idealmente un percorso simile, quasi circolare. Nell'intraprendere un cammino che porta a Oriente il lettore non si aspetti facili contrapposizioni e verità a buon mercato, né un mondo separato e di per sé migliore del nostro.

Oriente e Occidente sono solo due "fuochi" nella dimensione prospettica dello stesso continente eurasiatico, legati da radici e influssi culturali intensi e in continuo rinnovamento. Un vero "confine" tra loro non può essere indicato, se non per facili quanto effimere schematizzazioni. Nel proporre testi, sia di carattere propriamente scientifico sia di alta divulgazione, la presente collana aspira a fornire itinerari letterari, storici e religiosi, che pur nella loro specificità "orientalistica", integrano e si fondono con l'altro polo della cultura eurasiatica, e invitano il lettore a specchiarsi in una dimensione apparentemente lontana, ma, proprio per questo, vicina in modo tanto imprevedibile quanto sconcertante.

Pisli Khes – March 2000

VASUGUPTA

GLI AFORISMI DI ŚIVA

con il Commento di Kṣemarāja (Śivasūtravimarśinī)

Traduzione dal sanscrito,
introduzione e note
di

Raffaele Torella

4220
24.10.07

To Swami Veda,
with love; in the Preface the disciple of Raniero GNOLI, Raffaele TORELLA, expert in Kashmir Śaivaism, presents an interesting updating about the recent HALIAN study on Pucha-Shiva and Monistic Shivaism in Kashmir (April 1999)
Danilo

MIMESIS
saggi e narrazioni di estetica e filosofia

© 1999 - **Associazione Culturale Mimesis**
Sede legale e casella postale:
via Torricelli 9 – 20136 Milano
CF.: 97078240153; P. IVA: 10738360154.
Redazione:
Alzaia Nav. Pavese 34 – 20136 Milano
tel. **02/89400869** - telefax **02/89403935**.
Per urgenze: **0347/4254976** oppure **0348/7455247**.
E-mail: **mimesis1000piani@galactica.it**
tiziana.villani@galactica.it
Catalogo e sito Internet: **www.alfapi.com/mimesis**
Tutti i diritti riservati.

INDICE

Prefazione alla seconda edizione p. 7

Introduzione p. 9

GLI AFORISMI DI ŚIVA

ŚIVASŪTRA p. 45

Primo dischiudimento p. 49

Secondo dischiudimento p. 85

Terzo dischiudimento p. 109

Bibliografia p. 161

Indici p. 169

ABBREVIAZIONI

Abh.	Abhinavagupta
Bhā.	Bhāskara
ĪPK	Īśvarapratyabhijñākārikā
ĪPV	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī
ĪPVV	Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī
Jay.	Jayaratha
Kṣe.	Kṣemarāja
MV	Mālinīvijaya, Mālinīvijayottara-tantra
PH	Pratyabhijñāhṛdaya
PT	Parātriṃśikā
PTLV	Parātriṃśikālaghuvṛtti
PTV	Parātriṃśikāvivaraṇa, Parātriṃśikātattvavivaraṇa
SŚP	Somaśambhupaddhati
ŚSV	Śivasūtravimarśinī
ŚSVār	Śivasūtravārttika
SK	Spandakārikā
SN	Spandanirṇaya
SvT	Svacchanda-tantra
TS	Tantrasāra
TĀ	Tantrāloka
TĀV	Tantrālokavārttika
VBh	Vijñānabhairava
VP	Vākyapadīya

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Negli anni che separano questa seconda edizione dalla prima (Ubaldini, Roma 1979) gli studi sulle scuole dello Śivaismo monistico del Kaśmīr hanno conosciuto un notevole impulso. Dopo essere state oggetto di studio quasi esoterico da parte di pochi adepti, esse sono entrate a pieno titolo nel campo degli studi indologici, come dimostra il moltiplicarsi degli studi, dei convegni, delle pubblicazioni, che coinvolgono filologi, storici della filosofia e delle religioni, interessando anche un pubblico relativamente vasto di non specialisti. I centri di studio più importanti sono stati, in India, Benares (con V.V. Dvivedi e M. Dyczkowski) e Lucknow (con N. Rastogi); in Europa, Oxford (con A. Sanderson), Parigi (con A. Padoux e L. Silburn), Utrecht (con T. Goudriaan) e Roma (con R. Gnoli e chi scrive).[1]

Gli insegnamenti di queste scuole, che rientrano nell'ambito più ampio del Tantrismo,[2] si sono andati via via rivelando come uno dei momenti più alti raggiunti dalla speculazione e dalla spiritualità indiana di ogni tempo, arrivando poi con le loro ultime propaggini fino ai nostri giorni. È di pochi anni fa la notizia della morte dello Svāmi Lakshman Joo, l'ultimo autorevole esponente della scuola Trika, nobile figura di maestro spirituale intorno al quale si era raccolta, nella sua dimora alle porte di Srinagar, una va-

1. Merita poi una particolare menzione il prezioso lavoro svolto da H. Brunner e N. R. Bhatt sulla parallela - in parte antagonista ma comunque strettamente connessa - tradizione dello Śaivasiddhānta.
2. Lo studio del Tantrismo è ancora nella fase iniziale, nonostante possa già vantare una bibliografia sterminata, di valore tuttavia molto ineguale. Di particolare rilievo si annuncia un'opera collettiva dedicata alla terminologia in uso nei testi, così spesso criptici, di queste scuole, per i quali i lessici generali della lingua sanscrita sono spesso di scarsa utilità, quando non addirittura fuorvianti. Mi riferisco a *Tāntrikābhidhānakośa: Dictionnaire des Termes Techniques de la Littérature Hindoue Tantrique*, coordinato da G. Oberhammer, con i contributi, tra gli altri, di H. Brunner, T. Goudriaan, A. Padoux e R. Torella. La pubblicazione del primo volume, da parte dell'Österreichische Akademie der Wissenschaften, è prevista per i primi mesi del 2000.

sta schiera di discepoli provenienti da varie parti dell'India e del mondo occidentale. Attraverso una ininterrotta catena maestro-discepolo egli affermava la sua diretta discendenza spirituale dai grandi maestri kāśmīri del X secolo.

Secondo quello che è l'insegnamento centrale del Tantrismo nel suo insieme, il progresso spirituale non è più visto come un cammino di negazione e di rinuncia, ma come una coltivazione ed intensificazione (fino talvolta al parossismo e alla trasgressione) di tutte le linee di energia che animano l'esistenza ordinaria e, in primo luogo, la persona individuale, anche nella sua fisicità e nelle sue pulsioni. Tutto questo trova nello scuole śivaite del Kaśmīr medioevale le sue formulazioni, insieme, più eleganti ed estreme. Gli *Śivasūtra* 'Aforismi di Śiva' (IX sec.), che qui vengono presentati insieme con il commento di Kṣemarāja (X-XI sec.), ne sono uno dei testi capitali.

In questa seconda Edizione la traduzione e le note sono state interamente riviste con numerose correzioni ed aggiunte. Ho lasciato invece quasi immutato il taglio dell'Introduzione, tranne poche necessarie modifiche ed integrazioni, sia per non appesantire eccessivamente una trattazione - già abbastanza ardua - sostanzialmente destinata ad un lettore colto ma non specialista, sia perché mi sarei visto altrimenti costretto a ripetere quanto nel frattempo ho già detto altrove. Sono stati infine aggiunti un Indice Analitico e una Bibliografia, dovuti alle vigili cure del mio allievo Dr. Marino Faliero, che mi ha anche aiutato nella correzione delle bozze. A lui, come anche al Dr. Francesco Sferra che ha messo a mia disposizione una utilissima versione elettronica della prima Edizione, vanno i miei sentiti ringraziamenti.

Nel 1979 concludevo l'Introduzione esprimendo il mio debito di riconoscenza verso Raniero Gnoli. A distanza di quasi vent'anni, la mia profonda gratitudine e ammirazione nei confronti di questo grande studioso, che ho avuto il privilegio di avere come Maestro, sono le stesse di allora.

Rocca Priora, aprile 1999.

INTRODUZIONE

Rudra-Śiva

Il nome di Śiva compare più volte nel *Ṛgveda*, ma è ancora soltanto un aggettivo (*śiva* significa infatti 'benigno') con cui ci si rivolge a divinità diverse affinché depongano la maschera terrifica e offrano il fianco alle preghiere dei mortali. L'epiteto viene riferito una volta (X.92.9) anche a Rudra, la figura per certi aspetti più angolosa e sinistra del pantheon vedico, destinata a confluire, costituendone il nucleo principale, nella forma grandiosa dello Śiva classico.

Rudra ('l'Urlante', secondo un'etimologia tradizionale) predilige i luoghi evitati, percorre la montagna e la foresta, terribile d'aspetto e foriero di morte; cacciatori e briganti lo invocano come loro protettore, le fiere sono un'incarnazione della sua ferocia. Mentre la sede di tutti gli dèi è a oriente, Rudra, unico, dimora nel nord e al nord sono rivolti i sacrifici - per lo più apotropaici - che gli vengono offerti. È seguito abitualmente da una schiera di divinità impetuose, e sembra talvolta egli stesso moltiplicarsi nella vasta compagine dei Rudra, sorta di spiriti pericolosi e scostanti.

Ma proprio come è sorgente di morte e di paura, così Rudra è anche colui che, forte per eccellenza, ha il potere di tener lontano ogni minaccia. "Quella tua freccia, che lanciata giù dal cielo gira sulla terra, ci eviti. [...] Non ucciderci, Rudra, non tradirci. Che non capitiamo nel laccio di te irato" (*Ṛgveda* VIII.46.3-4). "Possa il missile di Rudra passarci di lato e risparmiarci, la grande collera del Violento evitarci. Storna, Gentile, il tuo solido arco dai nostri principi ..." (*Ṛgveda* II.33.14). "A Rudra, al forte, dai capelli attorcigliati, all'eroe tra i forti, offriamo le nostre preghiere affinché sia benevolo all'uomo e al bestiame, e tutto sia prospero e senza malattie in questo villaggio. [...] Il cinghiale del cielo, il rosso, dai capelli attorcigliati, la figura tremenda (abbagliante) invochiamo con reverenza. Possa egli, portando nella mano sovrane medicine, darci protezione, scudo, luogo sicuro. [...] Dacci, o Immortale, il cibo che mangiano i mortali,

sii dolce con me, il mio seme, la mia progenie" (*Ṛgveda* I.114.1-6). "Grazie alle tue benefiche medicine possa io vivere per cento inverni; lontano da noi tieni inimicizia e odio. [...] Migliore di tutto ciò che è nato, o Rudra, nella tua gloria, sei il più forte tra i forti, tu che hai la folgore nel braccio. [...] Sento che sei il più medico tra i medici ..." (*Ṛgveda* II.33.2-4).

A questo suo aspetto potenzialmente benefico è così da ricondurre l'altra serie di epiteti quali Śiva, Śaṅkara 'Benefico', Śambhu 'Benevolo' che fanno da *pendant* a Ugra 'Violento', ecc. L'ulteriore epiteto di Paśupati 'Signore degli Animali', o più propriamente 'Protettore del Bestiame', ci consente di sfiorare la questione delle possibili origini extravediche di Rudra-Śiva. Uno dei sigilli di steatite ritrovati nelle rovine di Mohenjo Daro - insieme con Harappa uno dei centri principali di una brillante civiltà autoctona che raggiunse il suo apogeo tra il terzo e il secondo millennio a.C. nell'estremo ovest del subcontinente indiano (attuale Pakistan) e probabilmente già in declino all'epoca delle prime migrazioni degli Ārya - raffigura un personaggio, presumibilmente in posizione yogica e itifallico, circondato da animali (fra i quali sono riconoscibili a destra un elefante e una tigre, un rinoceronte e un bufalo a sinistra). Questi elementi - la cui interpretazione rimane comunque molto problematica -[1] sono stati messi in relazione con le analoghe caratteristiche di Rudra-Śiva, il quale è conosciuto anche come Paśupati ('Signore del Bestiame', dove il termine *paśu* verrà a designare gli esseri vincolati della sfera di Māyā), come Yogīśvara 'Signore degli Yogin', e rappresentato iconograficamente dal fallo eretto (*liṅga*) secondo un'evoluzione che dalle forme potentemente naturalistiche del liṅga di Guḍimallam (I sec. a C.[2]) porterà all'astrazione dei liṅga medioevali.

La prima condensazione delle forme di Rudra, base della successiva amplificazione, si ha nella sezione Śatarudriya dello *Yajurveda Bianco* (cap. 16) - tramandata con poche varianti anche dalle *saṃhitā* dello *Yajurveda Nero* -[3] in cui sono enumerati i molteplici nomi e aspetti di Rudra; è la recitazione dello Śatarudriya che il saggio Yājñavalkya indica come il

---

1. Va detto che l'ipotesi di un prototipo non-ario di Rudra-Śiva, che veniva data quasi per scontata al tempo delle prime scoperte archeologiche sulla civiltà dell'Indo, è andata poi cadendo in un progressivo discredito (vedi ad es. A. Hiltebeitel, "The Indus Valley 'Proto-Śiva', Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo and the Symbolism of *vāhanas*", *Anthropos*, 73, 1978).
2. Studi recentissimi ne propongono invece una datazione di alcuni secoli più tarda.
3. Vedi J. Gonda, "The Śatarudriya", in: M. Nagatomi et al. (Eds.), *Sanskrit and Indian Studies : Essays in Honor of David H. H. Ingalls* , Studies of Classical India 2, Dordrecht 1980.

mezzo per conseguire l'immortalità, nella *Jābāla Upaniṣad*. Molti di questi nomi - da Girīśa 'Signore della Montagna' a Nīlagrīva 'Collo Azzurro', a Paśupati, a Bhava e Śarva (in origine due figli di Rudra), a Rudra, Ugra, Bhīma - saranno tra i più ricorrenti epiteti di Śiva. Anche qui le invocazioni rivolte all'aspetto terrifico e a quello benevolo si alternano. "[...] al vincente, al perforante signore di bande assalitrici, al torreggiante portatore di spada, al signore dei ladri, al predone che scivola, all'errante, al signore della foresta rendo omaggio. All'imbroglione, al grande ingannatore, al signore dei predoni,[...] agli assassini armati di frecce, al signore dei ladruncoli, ai portatori di spada, a quelli che vagano nella notte, al signore dei saccheggiatori" (vv. 20-21) . "[...] alla sorgente di felicità, di gioia, all'auspicioso" (v. 41). "Con questa tua forma benefica che cura ogni giorno, benefico guaritore di malattie, sii gentile con noi, che possiamo vivere." (v.49) "Migliaia e migliaia sono le frecce, i dardi pronti nelle tue mani; santo signore, che hai il potere, allontana le loro punte da noi". (v.53) Poi capita che l'alternanza, portata dal suo stesso ritmo, sfoci in visioni unificanti e onnicomprensive: "A lui che è al di là e che è qui, [...] nella sabbia e nell'acqua che scorre; dai capelli attorcigliati e dai capelli lisci; che è nei deserti e nelle larghe strade, nelle cose secche e nelle cose verdi, nella polvere e nel vapore, nelle foglie e nel cadere delle foglie ..." (vv. 42-46).[4]

In un passo dell'*Atharvaveda* (XV.5) a tutte le direzioni dello spazio vediamo presiedere Bhava (est), Sarva (sud), Paśupati (ovest), Ugra (nord), Rudra (nadir), Mahādeva (Grande Dio, altro nome di Rudra-Śiva) (zenith) e Īśāna (Signore) (le direzioni intermedie). Paśupati Śiva Śaṅkara è il destinatario di un sacrificio descritto nell'*Āśvalāyanagṛhyasūtra* (II.2.2) e la stessa divinità viene in un altro punto chiamata Rudra Śiva Ugra Bhīma.[5]

Nella *Śvetāśvatara Upaniṣad*, dove i nomi di Rudra e Śiva appaiono ormai interscambiabili, ci imbattiamo nel dio proiettato - forse per la prima volta - ad un rango supremo, realtà ultima da cui tutti gli dei e l'universo procedono; oltre al ruolo originario di distruttore gli sono attribuiti anche

---

4. Per una analisi complessiva della figura di Rudra-Śiva dai Veda ai Purāṇa vedi S. Kramrish , *The Presence of Śiva* , Princeton University Press, Princeton 1981.
5. Cfr. J. Gonda, *Les religions de l'Inde, I - Vedisme et Hindouisme ancien*, Paris 1962, p. 304; su Rudra-Śiva in generale pp. 106-112 e 304-314. Vedi anche *id.*, *Vishnuism and Śaivism: a Comparison*, University of London, London 1970, pp.4-5; R.N. Dandekar, "Rudra in the Veda", *Journal of Poona University* , 2, 1953; D. M. Srinivasan, "Vedic Rudra-Śiva", *Journal of the American Oriental Society*, 103.3, 1983.

quelli di creatore e di mantenitore, concezione che secoli più tardi troverà forse la sua più suggestiva traduzione in termini iconografici nella enigmatica Maheśamūrti di Elephanta. "Rudra in verità è l'unico; non v'è nessun altro oltre lui a reggere questi mondi con poteri sovrani. Sta interno [o 'di fronte'] alle creature: lui che ha creato tutti i mondi e ne è il protettore, li distrugge al tempo della fine" (III.2), "Il Beato è il volto, la testa, il collo di tutto, abita nella cavità del cuore di ogni essere, tutto pervade: perciò è [detto] l'onnipresente Śiva" (III. 11). "È lui origine e fonte degli Dèi, Rudra, il signore del tutto, il grande veggente ..." (IV.12). Il verso finale del capitolo è un brusco riemergere del Rudra vedico: "Non colpirci nella prole, nella discendenza, o nella vita; non colpirci nelle vacche e nei cavalli. Non uccidere, o Rudra, i nostri eroi, nella tua collera ..." (IV.22, da *Ṛgveda* I.114.8). Ma è nel *Mahābhārata* e soprattutto nei *Purāṇa* che la figura di Śiva si articola in tutta la sua complessità, definendosi in un corpus mitologico di straordinaria ricchezza.

Lo Śiva classico

> "Egli non è essenzialmente un asceta: come potrebbe infatti un asceta portare armi, come fa lui? Né può essere annoverato tra gli uomini che hanno una famiglia (*gṛhastha*), dal momento che dimora nei campi di cremazione. Non è un *brahmacārin*, perché ha moglie. E nemmeno un anacoreta, visto che è ottenebrato dall'orgoglio di essere signore supremo. Non appartiene a nessuna delle quattro classi, e non è né maschio né femmina; e certo non si può dire che sia un eunuco, se è vero che il suo liṅga è oggetto di adorazione ..." (*Skanda Purāṇa* IV.2. 87. 29-35).[6]

In un rilievo del tempio di Bṛhadīśvara (Śiva) a Tañjore vediamo raffigurata una colonna nella quale si apre una vasta cavità ellittica, occupata da una figura eretta con quattro braccia; alla base della colonna è una figura accovacciata con la testa di cinghiale, in atto di scavare, mentre un'altra sale a volo verso la sommità.[7] È questa la scena culminante di un mito che ricorre più volte nei Purāṇa śaiva.[8] Mentre Brahmā e Viṣṇu stanno rivendi-

---

6. Cit. in W. Doniger O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva* , London 1973, p. 210.
7. L'immagine è riprodotta in J.N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, rist. New Delhi 1974, pl. XXXI, fig. 4; è una delle numerosissime raffigurazioni della *liṅgodbhavamūrti*. Per un'analisi dell'iconografia di Śiva si veda soprattutto,

cando ciascuno a se stesso la paternità e la signoria dell'universo, una enorme colonna di fuoco sorge tra di essi ingrandendosi a perdita d'occhio. Le due divinità stupefatte decidono di accertarne le dimensioni: Brahmā nella forma di oca selvatica volerà verso il culmine, Viṣṇu, come cinghiale, si inoltrerà sotto la terra. Falliscono sia l'uno che l'altro, perché il liṅga di Śiva - tale era la colonna di fuoco - non ha inizio né fine, ma, mentre Viṣṇu ammette il proprio scacco, Brahmā si vanta di averne raggiunto la sommità. A questo punto Śiva, che si era reso manifesto nella cavità del liṅga, interviene proclamando la propria assoluta signoria, e se a Viṣṇu consente di avere ugualmente un gran numero di fedeli nega a Brahmā qualsiasi forma di culto.

Si stenta a credere che questo Śiva, che riassume qui in sé l'intera trimūrti, non sia altro che quel dio malevolo e ombroso che il sacerdote vedico implorava affinché non si accanisse su uomini e bestie. E infatti non si può dire che sia lo stesso. Lo Śiva del *Mahābhārata* e dei *Purāṇa* è l'esito di una lenta evoluzione nella quale è andato assorbendo caratteri che in origine erano specialmente di Agni e di Indra, e ha inglobato un numero imprecisabile di divinità locali soprattutto connesse con la fertilità, la morte, il sesso. Ma neppure si può dire che sia del tutto un altro. Il nucleo centrale di Rudra vi è esaltato a dimensioni cosmiche, che certo il Rudra vedico non possedeva, ma delle quali, per lo meno guardando a ritroso, balena qua e là la possibile apertura; e si vede il fedele medioevale, anche nell'abbandono della devozione (*bhakti*), mantenere nei confronti di Śiva quell'ombra di circospetto timore che ispira una divinità sempre provvisoriamente placata.

Come già risulta dalla complessa immagine che emerge dal *Mahābhārata*,[9] il dio si definisce innanzitutto per la sua marginalità rispetto all'ordine sociale e religioso costituito, per il suo sporadico irrompere sulla scena arrivando sempre da lontano. Alla città, al villaggio, egli preferisce il luogo remoto, inaccessibile - la montagna, prima di tutto, e la foresta - dove per incontrarlo bisogna inoltrarsi di notte, soli e senza schermi. Anche nell'incontro non ostile la prossimità del dio non conosce mezze misure: unico

---

oltre all'op. cit., T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, vol. II, parts I-II, rist. Delhi 1971, pp. 1-411, e G. Jouveau-Dubreuil, *Iconography of Southern India*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1937, pp. 11-56.

8. *Liṅga Purāṇa*, *Kūrma Purāṇa*, *Vāyu Purāṇa*, *Śiva Purāṇa*; cfr. T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, cit., vol.II, part I, p. 105.
9. Vedi J. Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, Presses Universitaires de France, Paris 1982; in particolare l'ultima sezione, *Conclusion*.

tra gli dei, il suo accedere al devoto è una possessione, un invasamento, una occupazione totale (*āveśa*, *samāveśa*, termine che ricorre con successive reinterpretazioni lungo tutta la storia delle scuole Tantriche del Kaśmīr)[10]. Ma se la sua violenza - crudele e, talvolta, anche apparentemente gratuita - minaccia di continuo lo svolgersi ordinato della vita sociale e religiosa, pure mai la travolge totalmente; è come la catastrofe in agguato che insidia l'ordine, ma che insieme, tenendolo su un filo, ne rinnova le risorse.

Quello che Śiva, come Rudra, suscita è in primo luogo l'inquietudine di fronte alla potenza totale, non incanalabile, né prevedibile. Quando gli dèi hanno esaurito ogni risorsa è a Śiva che si rivolgono come a chi si può chiedere timidamente l'impossibile. Così Śiva accetta di ingoiare il terribile veleno che si era prodotto durante il frullamento dell'oceano di latte per ottenere l'ambrosia, e che rischiava di distruggere la terra e gli stessi dèi[11] (al colore che assunse la sua gola allude l'epiteto di Nīlakaṇṭha). Accoglie sulla testa il fiume Gange nella sua discesa dal cielo, salvando la terra dall'insostenibile impatto.[12] Dopo l'infruttuoso tentativo di Indra, con una sola freccia del suo arco dà alle fiamme la triplice fortezza degli Asura che minacciavano gli dèi;[13] e si potrebbe andare avanti a lungo.

Emblema di Śiva per eccellenza è il liṅga, perennemente eretto, come potenza cioè allo stato puro, prima della manifestazione, o inesauribile nonostante la manifestazione. L'energia sessuale che il liṅga rappresenta coincide solo parzialmente con la fertilità; essa minaccia continuamente di erompere e di dilagare, varcando il fragile confine che la separa al suo culmine dalla morte.

Più volte succede che la sua travolgente carica sessuale porti il mondo sull'orlo della distruzione. Quando però accade che il liṅga, in seguito a una maledizione o altro, si stacchi dal corpo di Śiva e cada a terra, l'universo si spegne; oppure, il liṅga caduto comincia a bruciare ogni cosa e la sua forza distruttiva è frenata solo quando, su consiglio di Śiva stesso, viene posto nella vagina (*yoni*) di Pārvatī.[14] Il fedele śivaita identificherà con la *yoni* il piedistallo sul quale il liṅga si erge, nel luogo più segreto del

---

10. Cf. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical Edition and Annotated Translation*, Serie Orientale Roma LXXI, IsMEO, Roma 1994, pp.XXXII-XXXIV.
11. *Mahābhārata* I.16-17.
12. *Mahābhārata* III.108.
13. *Mahābhārata* VIII.24.
14. *Śiva Purāṇa* 4.12.17-52; cfr. W. Doniger O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism*, cit., p. 257.

tempio. Talvolta il liṅga è usato direttamente come strumento di morte. Così accade nell'episodio del demone-serpente Āḍi, che, assunte le sembianze di Pārvatī, induce Śiva all'amplesso con l'intento di divorargli il membro con le fauci di serpente annidate nella vagina: Śiva si avvede dell'insidia e con il liṅga-fulmine lo uccide all'istante.[15]

Ma quando andiamo a cercare la fonte da cui procede l'energia sessuale, ci imbattiamo immancabilmente in qualcosa che sembra essere la sua negazione, e cioè il tapas, l'ascesi. Le terribili austerità che Śiva è capace di sostenere anche per migliaia di anni, hanno spesso tra i loro risultati, e talvolta anche come fine, la rigenerazione della potenza sessuale; così come è anche possibile l'inverso, che cioè l'attività sessuale fruttifichi in tapas. Nell'iconografia Śiva è rappresentato il più delle volte con gli attributi dell'asceta: indossa una pelle di antilope nera, ha il capo cosparso di cenere, porta collane di teschi, ornamenti fatti di ossa umane, ed essenzialmente come asceta lo descrivono i testi più antichi. Egli - lo yogin per eccellenza (*yogīśvara*) - si ritira nelle solitudini più inaccessibili e spinge il suo tapas a livelli talmente estremi che la forza che se ne sviluppa rischia ancora una volta, come era accaduto per la potenza sessuale, di travolgere l'universo.

Pārvatī, la figlia dell'Himālaya, che si era invaghita del dio, solo dopo enormi difficoltà riesce ad indurlo al matrimonio, dopo avere lei stessa, cioè, praticato tapas.[16] La vita regolare, i piaceri dei sensi sembrano a Śiva inconciliabili con la sua natura; il suo tapas ne sarebbe ostacolato. Ogni volta che ciò avviene, la sua collera, sempre innescata, esplode.

A farne le spese in un ciclo di miti famoso e ricco di varianti,[17] è Kāma, il Desiderio, l'antagonista principe dell'asceta Śiva. Costui tenta di distoglierlo dalla concentrazione, scagliandogli una delle sue frecce amorose, ora sfruttando le voglie sempre inesauste di Pārvatī, ora facendo comparire affascinanti ninfe. La reazione di Śiva è mortale: il fuoco di un terzo occhio che si apre all'istante sulla sua fronte, verticale, riduce Kāma in cenere. La negazione totale della polarità-desiderio è inattesa e sembra ridurre Śiva a dimensioni molto più circoscrivibili. Ma basta considerare il seguito del racconto e si vedrà che Śiva per compiacere Pārvatī - o Rati, la consorte di Kāma -, fa risorgere il dio; oppure viene mostrato come il fuoco

---

15. L'episodio è narrato in vari luoghi del *Matsya Purāṇa*, *Padma Purāṇa*, *Skanda Purāṇa*; cfr. W. Doniger O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism*, cit., p. 188.
16. L'ascesi di Pārvatī è descritta da Kālidāsa in pagine di penetrante bellezza nel V capitolo del *Kumārasambhava*.
17. La storia di Śiva e Kāma è narrata in tutti i Purāṇa śaiva.

del terzo occhio non distrugga che il corpo di Kāma e che questi pur senza corpo continui ad esistere, diventando anzi per la sua invisibilità ancora più temibile. Significativo è anche il succo delle rimostranze che gli dèi rivolgono a Śiva per il suo gesto; lo accusano di aver ucciso una sua creatura, e così facendo di avere inspiegabilmente privato del desiderio un universo che egli stesso ha creato come pervaso dal desiderio. Il cerchio si chiude poi al solo considerare come nella mitologia indiana - dove il tema della fenice è assai vivo - la morte per fuoco non significhi mai la fine definitiva, ma sempre il preludio ad una risurrezione.[18]

Questo fugace sguardo alla mitologia di Śiva porta già con sé un primo risultato, destinato a non più modificarsi nella sostanza anche nell'arco di una trattazione indefinitamente estesa: il riconoscimento di una impossibilità. Il momento in cui Śiva comincia a definirsi in una forma coincide col momento in cui la forma comincia ad incrinarsi; così il dio salta con un passo leggero - del resto è il re della danza (Naṭarāja) - dalla forma che impallidisce a una che si accende, tutte realtà che in definitiva è la sua stessa danza a suscitare e a sopprimere ("Sia lode al dio al cui aprirsi e chiudersi di ciglia l'universo sorge e si dissolve", dirà il primo verso delle *Spandakārikā*). Ma anche l'immagine che sembra offrirsi come approdo ultimo della impossibilità di una definizione - quella di Śiva come un immenso lago dove tutti gli opposti coesistono nell'indifferenziato - non è che un ultimo abbaglio. Śiva non accosta specularmente gli estremi, ma li divarica, incarnandosi provvisoriamente nell'eccesso, incombendo su ogni mediazione, scindendo ogni univocità. Al di là ed entro ogni forma Śiva è ultimamente pura e totale Energia, scintilla che proietta le infinite coppie di poli tra cui si genera.

Analogamente, come vedremo, sarà saturando gli estremi che l'adepto potrà guadagnare il luogo del centro.

Gli Āgama

Seguire l'evoluzione nel tempo del corpus mitologico śivaita dalle parti più antiche del *Mahābhārata* fino ai tardi Purāṇa śaiva (X-XII sec. d.C.), tentare di discernere quanto e in che modo esso sia stato il punto di partenza delle innumerevoli scuole che si richiamano a Śiva - talune costituendosi in veri e propri 'sistemi filosofici' altamente elaborati -, e

18. Cfr. W. Doniger O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism*, cit., p. 161.

quanto poi questa speculazione filosofica abbia a sua volta nutrito la mitologia (molte narrazioni mitiche dei Purāṇa tardi sono scopertamente interpretazioni *a posteriori* di episodi riportati in testi più antichi), tutto ciò, per la vastità di problemi che comporta, eccederebbe i limiti e la natura di un'introduzione.

Molto difficile, anzi almeno per ora impossibile, è tracciare un quadro completo delle scuole śivaite o più in generale della devozione a Śiva. Di sicuro bisogna partire da molto lontano - già Patañjali nel II sec. a.C. (*Mahābhāṣya ad* Pāṇini V.2.76) menziona degli Śivabhāgavata - per arrivare all'India di oggi, dove lo Śivaismo tamil è ancora in pieno fulgore. Il *Sarvadarśanasaṃgraha* (XIV sec.), nel quale Mādhava descrive i sedici maggiori *darśana* ('sistemi filosofici, visioni del mondo') del suo tempo, tratta di quattro scuole śaiva: Nākulīśa-Pāśupata, Śaiva (-siddhānta), Pratyabhijñā (di queste ultime due si parlerà più avanti) e Raseśvara ('alchimisti'). I Nākulīśa-Pāśupata, o Lākulīśa (dal nome di una incarnazione di Śiva), diffusi nell'India del Nord già prima dell'era cristiana, si caratterizzano in modo particolare per i comportamenti eccentrici che si autoimponevano con il fine dichiarato di suscitare il disprezzo negli uomini.[19] Asceti itineranti e dediti a pratiche aberranti, come i Pāśupata, erano i Kāpālika ('portatori di crani'),[20] anch'essi noti a partire dall'era cristiana; come Kāpālika, Śiva stesso nel *Mahābhārata* entra nella foresta per tentare le mogli degli asceti. Inclini allo Śivaismo erano, secondo il *Ṣaḍdarśanasamuccaya* di Haribhadra, i seguaci delle scuole logiche e naturalistiche del Nyāya e del Vaiśeṣika. A Śiva sembra essere stato personalmente devoto lo stesso Śaṅkara, sistematore del Vedānta. Ma delle tante scuole di cui si trova cenno qua e là - per esempio nelle biografie di Śaṅkara, che descrivono il viaggio trionfale del maestro attraverso l'India alla confutazione di dottrine rivali -, oppure delle suddivisioni che compaiono in molti Āgama, spesso non si conosce che il nome.

Il nucleo più compatto e originale delle speculazioni filosofiche e soteriologiche śivaite non si esprime nell'ambito della tradizione brahmanica (Epica e Purāṇa), ma si sviluppa in un imponente corpus di scritture autonome (che non mancano di avere riflessi anche nei Purāṇa) delle quali è

---

19. Cfr. D. H H. Ingalls, "Cynics and Pāśupatas: the Seeking of Dishonor", *Harvard Theological Review*, LV, 1962.
20. Pāśupata e Kāpālika formano insieme, secondo una delle classificazioni delle scuole e dottrine più correnti nella tradizione śaiva (cf. SvT XI.183cd-184ab), il cosiddetto *atimārga* 'via trascendente (o superiore)'.

considerato autore lo stesso Śiva. Ad esse faranno riferimento le grandi scuole dello Śivaismo medievale.

Il termine Āgama, con il quale vengono più frequentemente designate, è una diretta allusione alla loro natura divina (un significato corrente di *āgama* è infatti 'venuta' oltre che genericamente 'tradizione', ovvero corpus di dottrine autorevoli e normative di origine non umana), ma sono dette anche Tantra o Saṃhitā (Saṃhitā è anche il nome più ricorrente di scritture della scuola del Pāñcarātra 'Le Cinque Notti', di intonazione viṣṇuita, ugualmente antiche e che rivelano forti affinità di fondo con gli Āgama śaiva[21]). A ciascuno degli Āgama considerati principali (*mulāgama*) si collega un certo numero di Sotto-Āgama (*upāgama*),[22] che ne sviluppano aspetti particolari, o li condensano, quando poi non si rivelano per opere del tutto indipendenti che si richiamano ad un Āgama venerato solo per goderne della luce riflessa. L'insieme dei ventotto Mulāgama e di un numero imprecisabile di Upāgama (di certo superiore a duecento) costituiscono un corpus imponente e ancora poco studiato; di quelli che ci sono pervenuti solo pochi sono stati editi con criteri scientifici,[23] mentre il resto è accessibile solo in manoscritto o in rare e scorrette edizioni locali a stampa.

---

21. A giudicare, tuttavia, dalla tradizione manoscritta e dalle citazioni antiche, la designazione delle scritture viṣṇuite come 'saṃhitā' è ben lungi dall'essere generalizzata. Vi è anzi il fondato sospetto che essa sia un consapevole e relativamente recente sostituto della certamente più diffusa designazione di esse come 'tantra', nell'intento di sottrarle al discredito gettato sul tantrismo dagli ambienti più ortodossi (il Pāñcarātra, del resto, non ha mai adottato le posizioni spesso fortemente anti-vediche delle scuole tantriche śivaite).
22. Il termine *upāgama* non ha necessariamente una connotazione limitativa o diminutiva; basti pensare al prestigio di Upāgama quali il *Mṛgendra* o il *Kālottara*.
23. Tra le edizioni recenti figurano il *Raurava* (1961, 1972), il *Mṛgendra* con il commento di Nārāyaṇakaṇṭha (*kriyāpāda* e *caryāpāda*; 1962), l'*Ajita* (1964), il *Mataṅgapārameśvara* (1977, 1982) e il *Sārdhatriśati-Kālottara* (1979) con il commento di Rāmakaṇṭha, il *Rauravottara* (1983), tutti editi da N.R. Bhatt presso l'Institut Français d'Indologie di Pondichéry; il *Sārdhatriśati-Kālottara*, a cura di R. Torella (*Rivista degli Studi Orientali*, vol. L, fasc. III-IV, 1976), e il *Kiraṇa* (*vidyāpāda*), testo e traduzione a cura di M.P. Vivanti (Supplemento N. 3 agli *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 1975); lo *Svāyaṃbhuva (sūtrasaṃgraha)* edito da P.S. Filliozat (*Le Tantra de Svayaṃbhū: vidyāpāda. Avec le commentaire de Sadyojyoti*, édition et traduction, Hautes Études Orientales 27, Genève 1991). Si tratta di edizioni di valore ineguale; nonostante l'innegabile miglioramento rispetto alla situazione precedente, nessuna di esse può comunque essere considerata in alcun modo definitiva. A queste va aggiunto il recente lavoro, eccellente, di D. Goodall, *An Edition and Translation of the First Chapters of Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the 'Vidyāpāda' of the Kiraṇāgama*, Ph.D. Thesis, Wolfson College,

Gli Āgama presentano, almeno in linea di principio, una divisione in quattro parti (*pāda*),[24] dedicate rispettivamente al rito (*kriyā*), alla conoscenza (*vidyā*, *jñāna*), allo yoga e alla condotta (*caryā*). Secondo la *Mṛgendravṛtti* di Nārāyaṇakaṇṭha, ripresa dal *Sarvadarśanasaṃgraha*,[25] di questi quattro 'piedi' (*pāda*) del Grande Tantra primo è la conoscenza, in quanto è il presupposto indispensabile dell'azione rituale, che è il secondo; l'iniziazione (*dīkṣā*), il rito per eccellenza, dischiude l'accesso alla liberazione, la quale si realizza attraverso lo yoga (terzo), yoga che non può avere successo se la condotta non è conformata a quanto è prescritto o vietato (quarto).[26]

Mentre il contenuto dottrinale è soggetto a variazioni anche notevoli, dove si riscontra una generale omogeneità tra tutti gli Āgama è nella parte rituale, che è sostanzialmente condivisa anche da un gran numero di altre scritture śivaite, diffuse soprattutto nel nord[27] (il rito ha del resto una maggiore tendenza alla fissazione rispetto alla speculazione). La parte rituale negli Āgama è anche quella che supera di gran lunga in estensione tutte le altre. Vi è contenuta la descrizione di molteplici specie di abluzioni, di purificazioni interiori ed esteriori, di imposizioni di mantra, il tutto ultimamente ordinato alla progressiva trasformazione dell'adepto in Śiva. In conformità col dettato delle Scritture: "Non può sacrificare a Śiva chi non sia egli stesso Śiva", solo una volta che abbia raggiunto tale identificazione l'adepto può procedere all'adorazione del dio, prima evocato interiormente nel loto del cuore e poi nell'immagine esteriore del tempio o della

---

Oxford (una versione rivista ed ampliata è in corso di pubblicazione presso l'Institut Français d'Indologie di Pondichéry). Oltre ai sopra citati *Kiraṇa* e *Svāyaṃbhuva*, è stato finora tradotto il solo *Mṛgendra*, parte da M. Hulin (1980) e parte da H. Brunner (1985); v. Bibliografia.

24. La questione è stata trattata di recente, con il consueto acume ed autorevolezza, da H. Brunner, "The Four Pādas of Śaivāgamas", in : *Dr. S.S. Janaki Felicitation Volume, The Journal of Oriental Research*, Madras, LVI-LXII, 1992, pp. 260-278.
25. Cfr. R. Torella, "Due capitoli del Sarvadarśanasaṃgraha: Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana", *Rivista degli Studi Orientali*, LIII, Fasc. III-IV, 1979.
26. Anche il MPĀ (*Kriyāpāda* V. 3cd-4ab) fa diretto riferimento alla necessità che il maestro sia versato in tutti e quattro questi ambiti. In realtà, ad esserci pervenuti in questa forma quadripartita sono soltanto due Āgama (*Kiraṇa* e *Suprabheda*) e due Upāgama (*Mṛgendra* e *Mataṅgapārameśvara*); vedi sulla questione le considerazioni di H. Brunner, "Jñāna and Kriyā: Relation between Theory and Practice in the Śaivāgamas", in : T. Goudriaan (Ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany 1992, pp. 8 segg.
27. Forti analogie sono riscontrabili anche con i riti descritti nelle coeve Saṃhitā viṣṇuite.

casa. Un rilievo particolare hanno poi le complesse procedure dei vari tipi di iniziazione, la consacrazione dei maestri, ecc.[28]

Lo squilibrio tra lo spazio dedicato al *kriyāpāda*, rispetto al *vidyāpāda* e allo *yogapāda*, può solo parzialmente essere spiegato in base alla considerazione che, mentre è necessario stabilire con precisione ogni singolo momento del rito perché questo possa essere poi celebrato con successo, l'insegnamento dottrinale e yogico resta affidato al rapporto diretto col maestro. In realtà si ha spesso l'impressione che sia il rito a costituire da solo il centro della stragrande maggioranza di questi testi e che l'esplicitazione dei suoi presupposti dottrinali sia tenuta per elemento del tutto accessorio.[29] Un eccesso di ritualismo viene in effetti imputato da Abhinavagupta al Siddhānta, la scuola che più direttamente si fonda sulla tradizione degli Āgama non monistici (v.sotto).

Come ho già rilevato, non è possibile ridurre in una dottrina del tutto unitaria e coerente le diverse concezioni presenti negli Āgama; anche nell'ambito di un singolo Āgama esse sono - oltre che frammentarie e criptiche, nell'estrema concisione con la quale vengono esposte - talora palesemente contraddittorie. Si è probabilmente indotti a cercare una uniformità di dottrina dal fatto che gli Āgama erano assunti in blocco come scritture sacre dalle varie scuole, tralasciando però di considerare che ciascuno di essi deve essere stato a sua volta il risultato di un fascio di tendenze, facenti capo ad un singolo gruppo raccolto intorno ad un determinato maestro, e la raccolta in un unico corpus un esito graduale e relativamente tardivo. Tardiva e dettata da un'esigenza esteriore di uniformazione deve essere stata anche la divisione, che spesso è artificiosa, in sezioni, e l'inclusione in ognuno di essi di un capitolo che inquadra l'Āgama nell'ambito di tutti gli altri. Ci porremmo forse in una prospettiva più corretta se guardassimo agli Āgama, entro certi limiti, come si guarda alle Upaniṣad.[30]

---

28. Per tutto ciò rimando alle magistrali analisi di H. Brunner (vedi prima di tutto la sua traduzione annotata della SŚP, di cui è appena uscito il quarto e ultimo volume).
29. Fanno eccezione, ancora una volta insieme, il *Mṛgendra* e *Mataṅgapārameśvara* , entrambi tuttavia Upāgama relativamente tardi; vedi anche su questo H. Brunner, "Jñāna and Kriyā: Relation between Theory and Practice in the Śaivāgamas", in: T. Goudriaan (Ed.), *Ritual and Speculation* ..., cit., pp. 25 segg.
30. Una ulteriore complicazione è rappresentata dal fatto che ci troviamo davanti a dei testi per così dire 'aperti', soggetti a continue rielaborazioni da parte delle comunità a cui facevano capo, le quali in questo modo sanzionavano il mutare dei rituali e delle dottrine ad essi connesse. Può così accadere di illudersi di possedere i testi di antichi Āgama quali ad es. il *Kāmika* o il *Pauṣkara* nei molti manoscritti dell'In-

La distinzione degli Āgama in dieci ispirati a una concezione dualistica (*dvaita*), emananti da Śiva, e in diciotto, dualistico-non dualistici (*dvaitādvaita*) emananti da Rudra, non appare incondizionatamente attendibile,[31] se è vero che per esempio il *Suprabheda* che non sembra affatto dualistico[32] è incluso nei primi. Quanto ad altre suddivisioni, come quelle che fanno derivare gli Āgama - divisi in cinque gruppi - dai cinque volti di Śiva (Sadāśiva) esse almeno apparentemente non sembrano avere un riscontro sul piano del contenuto.

Tra gli elementi comuni alla generalità degli Āgama è per esempio la concezione di un certo numero (il più delle volte trentasei) di princìpi costitutivi dell'universo, in parte mutuati dal Sāṃkhya, ora emanati direttamente dalla sostanza del supremo Signore e dalla sua Potenza, ora concepiti come evoluzione di una sorta di materia quintessenziale (*bindu*) coeterna a Śiva e sulla quale, di per sé priva di vita, Śiva agisce direttamente o per mezzo di intermediari per mettere in moto la creazione. Nel dispiegamenio del saṃsāra sono coinvolte le molteplici anime individuali, la cui natura divina è variamente offuscata da maculazioni (*mala*); la principale è quella che è responsabile del loro stato di 'contrazione' e di isolamento dalla realtà divina, per la quale esse cadono nel raggio di Māyā e si caricano di karma. La conoscenza, l'iniziazione, pongono le premesse alla liberazione, che si configura preferibilmente come raggiungimento di una comunanza di natura con Śiva nella quale la singola individualità non si annulla.

---

dia meridionale che esibiscono questi titoli, ma poi di non essere in grado di rintracciare in essi *nessuno* dei versi citati dai grandi maestri kāśmīri del X-XI sec. Chi si accolla il non facile compito di preparare edizioni di questi testi dovrà dunque partire da questa constatazione ed apprestarsi ad un'edizione per così dire 'stratigrafica', limitandosi a determinare un definito livello temporale del testo, quello ad es. che risulta noto ad un determinato commentatore. Degli Āgama sopravvissuti solo pochi sono dimostrabilmente antichi (vuoi perché fissati in un commento antico, vuoi in base alla datazione del ms. in cui l'āgama ci è pervenuto); tra essi, il *Mṛgendra*, il *Mataṅgapārameśvara*, il *Kiraṇa*, il *Sarvajñānottara*, il *Sārdhatriśati-Kālottara*, lo *Svāyaṃbhuvasūtrasaṃgraha*, il *Niśvāsatattva*, il *(Pauṣkara)pārameśvara* (incompleto, individuato da A. Sanderson nel *Pārameśvaratantra* conservato nella Cambridge University Library, MS Add. No.1049) e il *Raurava(sūtrasaṃgraha)*. A questi va quasi certamente aggiunto il *Parākhya*, il cui *vidyāpāda* è stato individuato in un ms. conservato nella Biblioteca dell'Oriental Research Institute di Mysore (comunicazione personale di D. Goodall).

31. Cfr. H. Brunner, "On the Threefold Classification of Śaiva Tantras", in: *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference (Varanasi: October 21-26, 1981)*, Delhi 1985, pp. 464-474.

32. Cfr. H. Brunner, "Analyse du Suprabhedāgama", *Journal Asiatique*, CCLV, 1967, pp. 31-60.

La dottrina āgamica non si pone in antagonismo frontale con la tradizione brahmanica, ma la guarda - per così dire - dall'alto in basso. Secondo quanto si può leggere in molti Āgama, la primordiale e fondamentale rivelazione è costituita dai Veda, ma essa è stata espressa in modo generico per tutti gli uomini; quella degli Āgama è invece più particolare, concessa al fine della totale liberazione e del conseguimento dei poteri straordinari ad una ristretta cerchia di eletti: i Veda infatti derivano dalla respirazione spontanea di Śiva, gli Āgama da una sua specifica rivelazione.[33]

Come capita di frequente in India, la datazione di questi testi è piuttosto vaga,[34] benché sia possibile affermare che nell'ambito della letteratura tantrica essi siano senz'altro tra i testi più antichi; appare sufficientemente ragionevole ipotizzare l'inizio della loro redazione intorno al VI-VII dell'era cristiana.

Noti e venerati al sud come al nord, gli Āgama furono assunti come autorità fondamentale dallo Śaivasiddhānta, che sulla loro base andò elaborando dal IX al XII secolo una dottrina organica e coerente attraverso l'opera di grandi maestri (molti dei quali kāśmīri) come Bṛhaspati, Sadyojyotiḥ, Narāyaṇakaṇṭha, Rāmakaṇṭha, Somaśambhu, Aghoraśiva, ecc. La loro eredità fu raccolta dagli Śaiva di lingua tamil, già in precedenza partecipi della tradizione āgamica, che svilupparono quello Śaivasiddhānta tamil che prospera tuttora. Il proliferare di una vasta letteratura dottrinale in tamil finì per eclissare lentamente gli Āgama - oscuri e contraddittori -, sostituiti anche per la regolamentazione delle cerimonie di culto da precisi e completi manuali (primo tra tutti quello di Aghoraśiva). Ombra dalla quale solo ora stanno cominciando a riemergere.

Lo Śivaismo monistico del Kaśmīr

Anche nel Kaśmīr dell'VIII-IX secolo - diviso tra una ormai secolare diffusione delle varie scuole buddhiste, da una parte, e una crescente importanza

---

33. Vedi *Somaśambhupaddhati*, I, a cura di H. Brunner, Pondichéry 1963, p. V.
34. La menzione degli Āgama śaiva in due iscrizioni Pallava del tempio di Kailāsanātha a Kañcipuram starebbe a dimostrare (cfr. C. Chakravarti, *Tantra. Studies on their Religion and Literature*, rist. Calcutta 1972, p. 20; S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, rist. London-New York 1977, p. 723, n. 2) che essi erano già noti tra la fine del V e l'inizio del VI secolo. Ma non è questo l'argomento che può provare l'antichità degli Āgama: le due iscrizioni in questione, infatti, (E.Hultzsch, *South Indian Inscriptions*, vol. I, 1890, nn. 24 e 25), appartenendo al regno di Rājasiṃhavarman, non possono risalire più in là della fine dell'VIII-inizio del IX secolo.

sociale e religiosa di dottrine e pratiche ispirate alla devozione a Śiva e Viṣṇu, dall'altra[35] - gli Āgama erano noti e venerati, ma nell'ambito di numerosi altri tantra di intonazione śivaita, nei quali erano prevalenti le tendenze monistiche. Secondo una tradizione riportata da Abhinavagupta (*Tantrāloka* XXXVI.12), il saggio Durvāsas, incaricato da Śiva nell'ipostasi di Śrīkaṇṭha, di promulgare l'insegnamento del Signore, affidò il compito ai tre figli (generati spiritualmente) Āmardaka, Śrīnātha e Tryambaka. Essi enunciarono la dottrina śivaita rispettivamente in termini di dualità, dualità-non dualità e non-dualità, condensandola in tre distinti gruppi di dieci, diciotto e sessantaquattro tantra. I nomi di queste scritture sono elencati dal commentatore di Abhinavagupta, Jayaratha, sulla scorta della *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā*.[36] I primi ventotto sono appunto gli Āgama, dal *Kāmika* al *Saurabheya*, presi a fondamento dai seguaci della scuola dualistica dello Śaivasiddhānta - spesso chiamati Śaiva *tout court*-, di cui si è parlato. Quella dei sessantaquattro è una delle tante liste di tantra non-dualistici, estremamente variabili a seconda del periodo e della zona di compilazione; insieme allo *Svacchanda*, al *Brahmayāmala*, al *Rudrayāmala*, ecc., di questa lista, tra le scritture più autorevoli del Kaśmīr nel periodo in questione vanno menzionate il *Mālinīvijaya*, il *Siddhayogeśvarīmata*, il *Devyāyāmala*, la *Ratnamālā*, il *Vijñānabhairava*, il *Triśirobhairava*, il *Tantrasadbhāva*, la *Parātriṃśikā*, per non dire che di alcune. Ad esse fanno riferimento delle scuole distinte, ciascuna collegata con un determinato gruppo di testi e con una propria tradizione di maestri.

---

35. Se le scuole viṣṇuite, come quella tantrica del Pāñcarātra, appaiono già volte verso un inesorabile declino, lo Śivaismo è invece in progressiva espansione. Nell'ambito dello Śivaismo, poi, esiste una netta differenziazione tra una dimensione *smārta* 'fedele alla *smṛti* (la tradizione comunemente accettata)', che sostanzialmente coincide con l' 'ortodossia' brahmanica e un proliferare di testi, e scuole improntate ad una rigorosa non-dualità, con tendenze spesso estremistiche e trasgressive. Gli autori e le opere della grande sistematizzazione del cosiddetto Śivaismo Kāśmīro, di cui gli *Śivasūtra* sono una delle prime manifestazioni, si propongono precisamente di raccogliere il succo delle tradizioni più estreme e, dopo averlo purgato degli aspetti più duri e scostanti, farlo penetrare negli strati più ampi della 'normalità' sociale e religiosa (cf. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., pp. IX-XII).
36. *Tantrālokavārttika* vol. I pp.39 segg. Un ampio passo della *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā* , quello appunto che tratta della trasmissione e suddivisione delle scritture, è stato recentemente pubblicato da J. Hanneder in appendice alla sua pregevole edizione e traduzione di una parte (I.1-399) del *Mālinīvijayavārttika* di Abhinavagupta (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Philipps-Universität, Marburg 1996). Il lavoro è in attesa di pubblicazione nella Gröningen Oriental Series. Come Hanneder doverosamente rileva, il merito di aver rintracciato questo frammento, incluso nel *Nityādisaṃgraha* (ms. Stein Or. d.43, Bodleian Library, Oxford), spetta ad A. Sanderson.

È questo lo spazio in cui si muove il *siddha* ('perfetto') Vasugupta: l'intento che lo guida nello scrivere gli *Śivasūtra* è appunto quello di rigenerare la dottrina śivaita della non-dualità dispersa in mille rivoli, conferendole una linea precisa e coerente, non 'filosofica' ma in termini di 'realizzazione'. Negli *Śivasūtra*, infatti, non è enunciata diffusamente una dottrina, ma è tracciato un itinerario capace di condurre all'identificazione con la realtà suprema. Anche nelle *Spandakārikā* (opera di Vasugupta o del suo discepolo Kallaṭa) che insieme agli *Śivasūtra* sono a fondamento della scuola Spanda,[37] l'elemento 'realizzativo' predomina, ma la concezione che ad esso sottende comincia ad assumere dei contorni più precisi. La realtà che è il fondamento di tutti i molteplici stati dell'esperienza ordinaria è la Coscienza, Śiva, che anima le stesse potenze dei sensi, manifestandosi anche attraverso quello che sembra la sua negazione. La realtà oggettiva, materiale, non è che una delle forme assunte nel suo gioco sovrano. Il termine *spanda* ('vibrazione', 'movimento') con cui viene designata ne sottolinea la natura essenzialmente dinamica, di realtà pulsante, energetica, che pervade il tutto. Ad essa deve dischiudersi il sé limitato per realizzarsi come comprensivo dell'intero universo, identificandosi con l'illimitato potere di conoscenza e di azione. Le (o, come è ugualmente corretto, 'la') *Spandakārikā* guidano l'adepto a cogliere la presenza di questa energia vibrante (*spanda*) attraverso le piccole fenditure che talvolta si aprono nel velo dell'esperienza ordinaria - quando sorge inopinato un pensiero mentre si è intenti a pensare a tutt'altro, nell'intensificarsi e nell'improvviso placarsi di un'emozione violenta (vedi SN) che afferra l'io di peso per lasciarlo poi andare di colpo, e così via. L'immersione nella Coscienza, in Śiva, non è da confinare in momenti privilegiati, in isolate 'esperienze di vetta' senza conseguenze, ma deve essere portata a costituire il centro trasfigurante di tutto l'ordinario esistere. Se la realtà suprema viene concepita in termini di energia cosciente, questo movimento penetra anche nel mondo dei fenomeni, e non v'è nulla che sia rinchiuso in una forma assolutamente definita e impenetrabile.

L'autore delle *Spandakārikā* insiste molto su questo punto nelle stanze che trattano dell'attività mentale ordinaria, caratterizzata dal *vikalpa*, e dal linguaggio. Questo pensiero discorsivo (*vikalpa*), che procede separando, negando, distinguendo, concettualizzando - forma di conoscenza propria della condizione dell'io decaduto -, è inestricabilmente connesso con la

---

37. Sulla scuola Spanda è ora disponibile un'ampia monografia (M. S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, SUNY Press, Albany 1987).

parola, come il grande Bhartṛhari ha insegnato, e dunque come potenze limitatrici sono concepiti i singoli fonemi in cui essa si esprime. Ma queste potenze che di continuo incombono sull'uomo a tenerlo legato attraverso il linguaggio, sono quelle stesse (o tale è la potenza d'Azione di cui esse sono forme) che in un contesto di illuminazione dispensano poteri sovranormali. Esse insomma vincolano l'anima offuscata e liberano l'illuminato, ovvero, per dirla in altre parole, signoreggiano sull'essere asservito e servono il signore. Parimenti, i mantra per diventare efficienti devono "impossessarsi della Forza".

La dottrina dello Spanda per un verso diede luogo a una corrente distinta e per un altro fu assorbita nella sua essenza dal Trika di Abhinavagupta. Per questa complessa sistemazione dell'intera tradizione śaiva non dualistica, Abhinavagupta scelse come fondamentale struttura teoretica quella elaborata dalla scuola Pratyabhijñā ('Riconoscimento') arrivata fino a lui attraverso la formidabile successione di maestri Somānanda-Utpaladeva-(Lakṣmaṇagupta)[38].

Somānanda, contemporaneo di Bhaṭṭa Kallaṭa, visse in Kaśmīr intorno alla metà del IX secolo; nella sua opera capitale, la *Śivadṛṣṭi*, pone le basi filosofiche della 'concezione śaiva', esplicitandole e precisandole con riferimento critico alle correnti di pensiero più vive nel Kaśmīr di allora, dallo Śivaismo dualistico al Buddhismo (Yogācāra e Mādhyamika), a forme di Vedānta non ancora classicamente sistemate, ai darśana tradizionali, e confrontandosi, prima di tutto, nell'arco dell'intero capitolo secondo con l'insegnamento di Bhartṛhari.

Secondo il grande grammatico-filosofo del V secolo:

> "La realtà imperitura, il Brahman, senza principio e senza fine, che è essenzialmente Parola, appare nella forma dell'insieme degli oggetti; da esso deriva la creazione dell'universo. Esso che è uno, come insegna la rivelazione, appare tuttavia differenziato, per via dei vari poteri che gli ineriscono; appare distinto dai suoi poteri anche se in realtà non lo è" (VP I. 1-2).
>
> " Questo Uno che è il seme del tutto assume forme molteplici: quelle del soggetto e oggetto di esperienza e dell'esperienza stessa" (VP I. 4).
>
> "Di questo Uno si esperisce una forma consistente nella parola, nell'oggetto significato e nella relazione tra i due. Esso è l'oggetto della visione, la visione, colui che vede e lo scopo del vedere". (VP III.2.14).

---

38. Nulla è pervenuto delle opere di Lakṣmaṇagupta, diretto maestro di Abhinavagupta nella linea della Pratyabhijñā. L'ipotesi avanzata da N. Rastogi (*The Krama Tantricism of Kashmir: Historical and General Sources*, vol. I, Delhi 1979, p.149) di ravvisare in lui il Lakṣmaṇadeśikendra autore dello *Śāradātilaka* mi sembra del tutto infondata.

Questa concezione, oltre che confortata dalle Scritture, è per Bhartṛhari l'esito dell'osservazione dell'attività cognitiva; ogni conoscenza si rivela come inestricabilmente connessa con la parola, che la pervade sottilmente anche là dove, come nella sensazione più immediata, il dato obiettivo sembra rispecchiarsi più direttamente nel soggetto. Se infatti la parola non fosse embrionalmente contenuta nel primo bagliore della sensazione, non potrebbe poi pienamente svilupparsi nel successivo arco dell'attività del pensiero discorsivo. È proprio questa ininterrotta corrente di 'vocalità' che si rivela tra il soggetto e l'oggetto al momento dell'atto cognitivo, che deve essere riconosciuta come il sostrato unico e unificante della realtà, proiettando questo carattere vocale, di 'parola', nel Brahman di cui l'universo è il fenomeno. Parola, e insieme coscienza, Parola Cosciente o Coscienza Vocale, è dunque il Brahman, che nel suo dinamismo si trasforma da unità in molteplicità, ad opera delle potenze che gli sono proprie - prima tra tutte la potenza del Tempo (*kālaśakti*), detta anche (dal commentatore Helarāja), con un termine caro alle scuole śivaite monistiche, potenza di Libertà (*svātantryaśakti*) -, responsabili della differenziazione spazio-temporale.[39] L'unità della Parola-Coscienza si incrina, lasciando emergere una progressiva distinzione di elemento significante e significato al cui livello estremo corrisponde il manifestarsi dell'ordinaria realtà fenomenica.

Contro la concezione dei tre piani di Vāc ('Parola'; lat. *vox*, gr. *epos*) - Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī -, che investe sia la dimensione ontologica che il processo gnoseologico del singolo soggetto, sono specialmente rivolte le critiche di Somānanda. Paśyantī (la 'Veggente') rappresenta il più alto livello della Vocalità, al di là di ogni successione e differenziazione; Madhyamā (la 'Mediana') è la parola pensata ma non ancora espressa che riposa nella mente (*buddhi*), in cui la successione è già tutta presente ma ancora allo stato potenziale; Vaikharī (la 'Corporea') è la parola articolata e udibile. A queste Somānanda aggiunge un quarto livello, Parā, la parola Suprema, nell'esigenza di postulare una realtà che sia al di là di ogni stato definito, pur manifestandosi in e attraverso di essi, secondo il rapporto che la scuola Pratyabhijñā (così chiamata dall'omonima opera di Utpaladeva)[40] identifica tra Parameśvara e i princìpi (*tattva*) costitutivi del reale, di cui dirò più avanti.

---

39. Nello stesso antico commento *(vṛtti)* del VP, probabilmente opera di Bhartṛhari stesso, si legge (p. 8): *kālākhyena hi svātantryeṇa* "in virtù della libertà, che è chiamata 'tempo' ".

40. Cf. R.Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā...*, cit.

Molte altre oltre a questa sono le critiche rivolte a Bhartṛhari da Somānanda[41] che arriva a consigliare con sarcasmo ai grammatici di occuparsi di grammatica e non impicciarsi di filosofia.

Saranno invece Utpaladeva e poi Abhinavagupta a prendere coscienza delle profonde affinità che legavano il loro pensiero all'insegnamento di Bhartṛhari, riconoscendo in lui un lontano maestro, come testimoniano le frequenti citazioni e l'alone di reverenza di cui circondano il suo nome. Prima ancora di entrare nei particolari va rilevato come già il senso generale di dinamismo che pervade la concezione di Bhartṛhari lo ponga in sintonia con lo Śivaismo monistico kāśmīro. Egli non interrompe mai la corrente che lega l'uno e il molteplice - la non verità è un mezzo per raggiungere la verità[42] -: la nescienza (*avidyā*) che si esprime, ad es., nella indebita distinzione di elementi (suffissi, radice, ecc.) nel corpo assolutamente unitario della parola è ultimamente strumentale alla vera conoscenza (*vidyā*). E così l'elemento che nella parola è il vero portatore del significato, lo *sphoṭa,* indiviso e al di là di ogni successione, che si deve manifestare tramite i grossolani suoni udibili (*dhvani*), perde l'unità indifferenziata che gli è propria nella mente del parlante, ma solo per ricomporsi e ridiventare uno nell'uditore;[43] lo stesso accade per la coscienza nell'ambito del normale conoscere (mente e parola del resto non sono che due forme dell'evoluzione di Vāc).

Proprio la concezione, enunciata da Utpaladeva e centrale in tutta la Pratyabhijñā, della Coscienza come unità indissolubile di luce (*prakāśa*) e consapevolezza riflessa (*vimarśa*)[44] è un'eredità di Bhartṛhari. La Coscienza, immota nel suo aspetto di luce - e paragonabile a un cristallo che acco-

---

41. Vedi R.Gnoli, "Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda", *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIV, Fasc.I-II, 1959; R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā* ..., cit., pp. XIX-XX; P.S. Filliozat, "Bhartṛhari and Tantra", in: P.S. Filliozat, S.P.Narang, C.P. Bhatta (Eds.) *Pandit N.R. Bhatt Felicitation Volume* , Delhi 1994, pp. 471-474; da ultimo, vedi R. Torella, "The Word in Abhinavagupta's Bṛhadvimarśinī", in: *Actes du Congrès "Les Sources et le Temps"*, Pondichéry (11-14 gennaio 1997) (in stampa).
42. Cf. VP II.238cd.
43. "L'entità che sola è veramente reale viene definita attraverso forme che sono ultimamente irreali. Dalle parole, le quali si riferiscono a irreali qualificazioni accessorie, è ultimamente il reale stesso che viene ad essere denotato" (VP III.2.2).
44. Vedi su tutto ciò le belle pagine introduttive di R. Gnoli alla sua traduzione del *Tantrāloka* (Abhinavagupta, *Luce delle Sacre Scritture* , Torino, UTET, 1972). Vedi anche, più recentemente, R.Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā* ..., cit., pp. XXXIII-XXXV.

glie inerte i riflessi delle cose - è resa viva dal dinamismo del pensiero, della consapevolezza riflessa (*vimarśa*, *parāmarśa*, *pratyavamarśa*), la presa di coscienza ininterrotta di se stessa (e di ogni sua affezione). "È la consapevolezza riflessa (*vimarśa*)", dice Utpaladeva (ĪPK I.5.11), "che è l'essenza della luce (*prakāśa*); la luce, altrimenti, pur 'colorata' dai riflessi dell'oggetto, sarebbe simile a un insenziente cristallo". E più avanti (ĪPK I.5.13): "La natura essenziale della Coscienza è la consapevolezza riflessa (*pratyavamarśa*); è la Parola Suprema (*parā vāc*) eternamente e spontaneamente levata". Il confronto con il famoso enunciato del *Vākyapadīya* di Bhartṛhari (I.132) non ha bisogno di commenti: "Se il conoscere cessasse dalla sua eterna compenetrazione con la parola (*vāc*), più la luce (*prakāśa*) non brillerebbe; è dalla parola infatti che dipende la presa di coscienza (*pratyavamarśinī*)".

Vimarśa - l'onnipotere - è quello che trasforma l'altro in se stesso e se stesso nell'altro, che rende l'altro e se stesso uno, e, ancora, il sé e l'altro, unificati, dissolve [nell'Io] (ĪPV, vol. I, p. 205). Coincide (ĪPK I.5.13) con la potenza che è più caratteristica di Śiva, la potenza di Libertà; essa è molteplice e consiste nel portare la diversità a unità e l'unità a diversità.

La realtà suprema non è dunque mai la fissazione di uno dei due momenti, ma è l'incessante movimento stesso dall'uno all'altro. Ciò permette di non tagliare i ponti con il mondo della manifestazione; un unico filo attraversa gli strati più alti dell'essere e la sfera di Māyā. La potenza di Māyā altro non è che la stessa potenza di Libertà del Signore, che liberamente contrae la propria realtà onnicomprensiva per manifestarsi nella dualità dei vari soggetti conoscenti e oggetti conoscibili, senza con ciò decadere dalla propria natura. Śiva solo risplende, conoscendo se stesso attraverso la molteplicità degli oggetti.

Questa realtà assoluta e intramontabile, che sottende a ogni momento dell'esperienza quotidiana - compresa la stessa attività dualizzante del pensiero (*vikalpa*) - rendendola anzi possibile, è variamente chiamata Parā Saṃvit 'Coscienza Suprema', Parameśvara 'Signore Supremo', ecc. La totalità del reale emana da essa attraverso un certo numero di princìpi (*tattva*), che sono patrimonio comune - come si è visto - delle diverse scuole śaiva; il loro numero può variare, principalmente, a seconda che Parameśvara sia incluso nella serie come primo (Utpaladeva), o ne sia posto al di fuori (Abhinavagupta). *Tattva* - come spiega Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* (vol. II, p. 192) - è una realtà che si estende, come elemento unificante, a un insieme di entità distinte, come può essere la terra per colline, montagne, paesi, ecc., o l'acqua per laghi, fiumi, mari.

Secondo lo schema più diffuso, i primi cinque - che costituiscono il cosiddetto Cammino Puro - sono Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara e Conoscenza Pura. Mentre in Śiva-Śakti non v'è ancora traccia di oggettività, essa comincia a delinearsi in Sadāśiva, ma ancora tutta immersa nell'Io ("Io sono Questo"); nel piano di Īśvara l'accento si sposta sull'oggettività, pienamente distinta - sempre all'interno della Coscienza - ("Questo sono Io"), mentre nella Conoscenza Pura le due dimensioni, in stato di uguale evidenza, si fronteggiano bilanciandosi perfettamente (Io-Questo). A questi cinque princìpi sono riferite le cinque potenze di Coscienza, di Beatitudine, di Volontà, di Conoscenza e di Azione. Al di sotto della Sapienza Pura si apre il Cammino Puro-Impuro, caratterizzato dalla prima comparsa di una scissione della Realtà unica in due realtà separate e apparentemente estranee l'una dall'altra, scissione (*bheda*) che si manifesterà in tutta pienezza nel susseguente Cammino Impuro. A formare il Cammino Puro-Impuro è il principio Māyā - Mahāmāyā è però al di sopra di esso - insieme con le cinque 'corazze' (*kañcuka*): il [limitato] Potere d'Azione (*kalā*), la Conoscenza [impura] (*vidyā*), l'Attaccamento (*rāga*), il Tempo (*kāla*), e la Necessità (*niyati*). Sono chiamate 'corazze' perché restituiscono all'io limitato sopraffatto dalla maculazione un barlume delle sue originarie potenze, con la minaccia però di trasformarsi in 'camicie di forza' che gli impediscono di evolversi da questa dimensione intermedia - Kṣemarāja nel *Pratyabhijñāhṛdaya* fa di esse appunto l'aspetto 'contratto' delle cinque potenze di cui sopra si è detto.[45] Il Cammino Impuro è costituito dai restanti venticinque princìpi - ma spesso, con la distinzione in due soli Cammini (Puro e Impuro), il Puro-Impuro e l'Impuro formano un tutt'uno. Si tratta dei princìpi del Sāṃkhya, ormai fatti propri dalla generalità delle scuole tantriche, e cioè la Natura (*prakṛti*) con le sue tre Modalità (*guṇa*), l'Individuo (*puruṣa*), l'Intelletto (*buddhi*), il Senso dell'Io (*ahaṃkāra*), il Senso Interno (*manas*), i cinque Sensi di Conoscenza, i cinque Sensi di Azione, i cinque Elementi Sottili (*tanmātra*) e i cinque Elementi Grossi (*bhūta*).

L'Io supremo si contrae in una miriade di soggetti limitati privi (o meglio, dimentichi) dell'illimitato potere di conoscenza e azione che inerisce al

---

45. Cf. R. Torella, "The *kañcukas* in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: a few Considerations between Theology and Grammar" in: G. Oberhammer (Ed.), *Studies in Hinduism, Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, Österreichisce Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 662. Band, Wien 1998.

sé (maculazione fondamentale o *āṇava*); volti al mondo della manifestazione come ad un qualcosa di irriducibilmente altro da sé (maculazione māyica); travolti dal karma in una spirale di esistenze (maculazione karmica). È questo io che la Pratyabhijñā vuole recuperare alla sua vera natura, offrendogli un mezzo del tutto nuovo e diverso da quelli che la tradizione raggruppava in 'divini', 'basati sulla Potenza' e 'individuali'. Un mezzo che è in realtà un non-mezzo (*anupāya*) e che consiste nel mero atto di 'riconoscimento' (*pratyabhijñā*) del Signore e in se stessi e nella realtà fenomenica.[46]

> "Si immagini un'ardente fanciulla innamoratasi di un eroe senza averlo mai visto al solo sentir magnificare le di lui straordinarie qualità, la quale vada cercando in tutti i modi - con messaggeri, con lettere d'amore - di manifestargli il suo sentimento, e intanto giorno e notte si strugga, fuori di sé dall'amore; ma che poi il bel giorno che l'amato, alfine raggiunto da un qualche messaggio, incognito le si presenti inopinatamente dinanzi, la sua vista non le riempia il cuore per nulla. Lo stesso succede all'individuo a proposito del proprio sé, che pure in realtà mai cessa di risplendere come Signore dell'universo. E al modo che la fanciulla, quando finalmente prende coscienza delle qualità insigni dell'uomo che le sta davanti - o perché avvertita dalle parole di una messaggera, o perché ha riconosciuto un qualche segno caratteristico, o come che sia -, come un bocciolo meraviglioso si apre all'istante ad una ineffabile pienezza; così l'individuo, una volta che la parola del maestro o il riconoscimento in se stesso dei poteri di conoscenza e di azione gli aprono gli occhi sulla sua identità col supremo Signore, all'istante raggiunge la pienezza assoluta".[47]

Questo mezzo è proposto da Utpaladeva, sulla scorta di Somānanda, come nuovo e più facile, in quanto non richiede all'adepto pratiche complesse e ardue né un particolare *training* psicofisico, affidandosi unicamente alla forza discriminante della pura riflessione sulla natura del sé. Ma proprio perché rinuncia a ogni spinta esso è in certo senso anche il più difficile e presuppone nel soggetto una disposizione specialissima a sgusciare dai limiti dell'io, la nativa capacità di entrare con slancio e lievità in sintonia con l'assoluto.

L'insegnamento della Pratyabhijñā è assunto da Abhinavagupta e portato al più alto grado di elaborazione con la ĪPV e la ĪPVV. Nella grande sintesi operata da Abhinavagupta della intera tradizione non dualistica śaiva l'apporto della Pratyabhijñā - nella quale l'aspetto speculativo è predominante e

---

46. Sull'inserimento della Pratyabhijñā nel sistema dei 'mezzi [di liberazione]' (*upāya*) vedi R.Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., pp. XXXVII-XL.
47. È la traduzione, libera e un poco abbreviata, di ĪPV, vol. II, pp. 274-275.

che la continua preoccupazione di misurarsi con le altre scuole (logici buddhisti, Yogācāra, Mādhyamika, darśana tradizionali, dualisti in genere) ha portato ad alti livelli di consapevolezza filosofica - è riconoscibile nell'impianto più propriamente metafisico e gnoseologico. Ma accanto ad essa vengono a disporsi altre correnti, la cui precisa identità e le reciproche relazioni sono tuttora oggetto di studio. I tre nomi che ricorrono più di frequente sono Kula, Trika e Krama.

Il *kula* (lett. 'famiglia'), da cui questa corrente si denomina,[48] è la realtà suprema e indifferenziata della quale anche gli stessi Śiva e Śakti non sono che una manifestazione; *kula* è poi anche l'insieme delle infinite potenze divine, ecc. In questo nucleo, fonte e sostrato dell'universo, l'adepto (l''eroe') è chiamato a immergersi di slancio, seguendo la strada non dell'estinzione ma dell'intensificazione dell'energia, usando all'uopo, nell'arco di complessi rituali individuali o collettivi, sostanze ordinariamente proibite come la carne o le bevande alcoliche e praticando il coito con la partner femminile, che in queste scuole riveste un ruolo centrale anche come depositaria e trasmettitrice della dottrina. Qui sono bandite le varie osservanze esteriori (culti, cerimonie, ecc.) e un particolare accento è posto sulla non opposizione di fruizione (*bhoga*) e liberazione (*mokṣa*) e anzi sull'essere la prima, correttamente orientata e potenziata, un mezzo per la seconda. Fondatore del Kula nel corrente evo cosmico (*kaliyuga*) è Macchanda, ritenuto un discendente per linea femminile di Tryambaka, il mitico propagatore dei tantra non-dualistici (la scuola è chiamata perciò anche Ardhatryambaka, 'Mezzo-Tryambaka', ed essa sembra porsi proprio come riformulazione dell'insegnamento dei tantra non-dualistici degenerato nel conseguimento di poteri sovranormali e nella magia nera). Con questa corrente - che avrà una vastissima e duratura diffusione, pur se con forme mutevoli - e con il suo fondatore è connesso il movimento dei Siddha (Perfetti). Definire il Kula una scuola è molto probabilmente improprio: è forse più opportuno parlarne come di un alveo nel quale si diramano più correnti che ne condividono i fondamentali atteggiamenti (accennati sopra) ma che nel contempo si definiscono anche secondo una più specifica identità, con un corpus di scritture, dottrine e mezzi di rea-

---

48. Sul Kula si vedano, oltre all'ormai invecchiato K.Ch. Pandey, *Abhinavagupta : An Historical and Philosophical Study*, II ed., Chowkhamba Sanskrit Studies vol. I, Varanasi 1963, pp. 542-731, i recenti studi di A. Sanderson, tra i quali in particolare "Śaivism and the Tantric Tradition", in : S. Sutherland *et al.* (Eds.), *The World's Religions*, London 1988, pp. 681 segg.; vedi anche M. Dyczkowski, *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Delhi 1989, pp. 57 segg.

lizzazione spirituale loro propri. Il Trika[49] è di certo connesso con il Kula, pur se al suo interno sono presenti anche elementi che appartengono alla polarità che viene tradizionalmente opposta alla cosiddetta 'via del Kula' (*kulaprakriyā*), vale a dire la 'via dei Tantra' (*tantraprakriyā*), caratterizzata, tra l'altro, dalla predominanza di un elemento di gradualità che si rispecchia nel maggiore spazio accordato ad un elaborato rituale e alla speculazione intellettuale. Il Trika è caratterizzato a livello dottrinale da un sistema triadico (donde il nome *trika* 'triade'), formato dalle dee Parā, Parāpara e Aparā (Suprema, Supremo-Infima e Infima), cui sono connessi i tre piani della Realtà - anche chiamati Śiva, Potenza e Uomo - : quello indiviso del soggetto conoscente, quello differenziato-indifferenziato della conoscenza e quello differenziato dell'oggetto conoscibile. Tutti e tre sono inglobati e trascesi in un principio ultimo (*anuttara* 'che non ha nulla al di sopra'), che si può identificare con Parā stessa nella sua forma suprema. Tra le sue scritture principali figurano il *Siddhayogeśvarīmata*, il *Devyāyāmala*, il *Tantrasadbhāva*, il *Triśirobhairava*, il *Mālinīvijaya* etc. Questa scuola costituisce il modello da cui Abhinavagupta parte per edificare il 'suo' Trika, la grande sintesi delle tradizioni śaiva, tanto dualistiche che monistiche.

I contorni dell'altra scuola (strettamente connessa con il Kula), il Krama,[50] originaria dell'Uḍḍiyana, a ovest del Kaśmīr, e vicina per certi aspetti allo Spanda, si stanno via via definendo, a partire dalla monografia, pur non indenne da difetti, ad essa dedicata da N. Rastogi nel 1979,[51] e si chiariranno ulteriormente man mano che verranno studiati e pubblicati i manoscritti nepalesi nei quali sono sopravvissute alcune delle sue opere fondamentali, come il *Devīpañcaśataka* e il *Kramasadbhāva*, fino a pochi anni fa considerate perdute. Anche nel Krama, come nel Trika, ad una fase scritturale segue un lungo processo di elaborazione da parte di maestri 'umani', a

---

49. Sulla scuola Trika vedi A. Sanderson, "Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir", in : A. Padoux (Ed.) *Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986; id. "Śaivism and the Tantric Tradition", cit., pp.672-678, 692-696; M. Dyczkowski, *The Canon of the Śaivāgama...*, cit., p.187 n.189; etc.
50. Sulla scuola Krama vedi K.Ch. Pandey, *Abhinavagupta* , cit., pp. 461-541; L. Silburn, *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda*, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1968 e *Hymnes aux Kālī. La roue des Energies divines*, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1975. Tra gli studi recenti, oltre al citato libro di N. Rastogi, vedi in particolare A. Sanderson, "Śaivism and the Tantric Tradition", cit., pp. 683-686, 696-699.
51. N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir*, vol.I, cit. Il vol.II, dedicato alle dottrine, probabilmente non vedrà mai la luce.

cominciare da Jñānanetra e quindi attraverso le tre opere omonime *Mahānayaprakāśa*, la perduta *Kramakeli* di Abhinavagupta, fino alla *Mahārthamañjarī* di Maheśvarānanda (XII-XIII sec.) e oltre. Anche qui le tecniche yogiche tradizionali e la pratica rituale non hanno che una parte molto secondaria, almeno nella fase più originale. Esse lasciano il posto a un'attenzione ininterrotta e spontanea a tutte le linee di energia che animano l'esistenza ordinaria; meditando interiormente la successione (*krama*) di queste potenze o dee (Kālī, Kālikā), organizzate in 'ruote' dai molti raggi, l'adepto si porta dalla periferia al centro con uno spontaneo movimento a spirale, attraverso l'identificazione con livelli di energia sempre più alti, anche con il supporto di pratiche erotiche. Ancora una volta il raggiungimento supremo non coincide con l'immersione in uno stato, per alto che possa essere, ma con l'adesione totale al movimento stesso della Potenza che attraverso le infinite Kālī si manifesta; la *kramamudrā* - per dirla con un passo superstite del *Kramasūtra*[52] - è la realizzazione del doppio movimento, dall'esteriore penetrare nell'interiore e dall'interiore nell'esteriore, La meditazione delle dodici Kālī, che compongono la ruota dell'Indicibile (*anākhyacakra*), è dettagliatamente descritta nel quarto capitolo del *Tantrāloka*, nell'ambito della trattazione del mezzo 'basato sulla Potenza', in cui si esprime la potenza di Conoscenza; nel capitolo precedente il mezzo 'divino', basato sul divino dispiegarsi della potenza di Volontà, era stato associato con il Kula.

Gli *Śivasūtra*

Solo dopo questo rapido excursus su quella che è la fase di pieno dispiegamento dello Śivaismo non dualistico del Kaśmīr, nella sistemazione e armonizzazione operata da Abhinavagupta, possiamo finalmente volgerci a considerare più da vicino gli *Śivasūtra*. E questo non solo perché Kṣemarāja, l'autore del commento che qui viene tradotto, si muove all'interno di questo 'sistema' (il Trika, inteso nel senso più ampio) essendone anzi uno degli esponenti più illustri - il più grande tra i discepoli di Abhinavagupta -, ma anche per la natura stessa degli *Śivasūtra*, i quali, significando di per sé poco o nulla nella loro estrema e ricercata concisione, appaiono rimandare continuamente ad altro - a una dottrina articolata, rispetto alla quale essi si pongono quasi come annotazioni stenografiche. E questa dot-

52. Citato da Kṣemarāja nel PH (p. 46).

trina, se originariamente si costituì nella scuola dello Spanda, restò sempre aperta a interpretazioni, riformulazioni, a inserimenti in ambiti più vasti e comprensivi, tant'è che gli *Śivasūtra* sono considerati scrittura autorevole nella generalità dello Śivaismo monistico del Kaśmīr.

Autore, o meglio redattore, degli *Śivasūtra* è Vasugupta; di lui si sa assai poco, se non che visse in Kaśmīr tra la fine dell'ottavo e l'inizio del nono secolo. Come riferiscono sia Kṣemarāja che Bhāskara (l'autore di un altro famoso commento a quest'opera), Śiva stesso, apparso nel sogno, affidò a Vasugupta la missione di diffondere nuovamente l'antica dottrina del non-dualismo, ormai obliterata da una congerie di nuove false concezioni, tra le quali è menzionata quella facente capo ai 'Perfetti' buddhisti, capeggiati da Nāgabodhi; seguendo le indicazioni di Śiva, Vasugupta 'trovò' gli Śivasūtra incisi su una lastra di roccia, entrando così in possesso della dottrina segreta.

L'accento alla rilevante presenza in Kaśmīr del Buddhismo è significativo e ci conferma nel ritenere che sia stata proprio la necessità di opporsi ad esso sullo stesso piano di consapevolezza filosofica[53] ad avere dato il via alla 'sistematizzazione' della tradizione śaiva, che in Kaśmīr aveva radici molto remote. Mādhyamika, logici e Yogācāra sono continuamente chiamati in causa da maestri kaśmīri, come avversari con i quali misurarsi prima di tutti (lasciando da parte i 'cugini' Siddhāntin), polemica che è tanto più vivace quanto più l'affinità (come soprattutto nel caso degli Yogācāra) è presentita. Un'aria molto simile per certi aspetti a quella dello Śivaismo kāśmīro è quella che si respira nelle contigue (sia nello spazio che nel tempo) correnti Vajrayāna[54] (vedi concezioni quali, p. es., la *mahāmudrā*), e se di ciò non vi sono espliciti riconoscimenti da parte degli autori di cui ci occupiamo, che presentano i Buddhisti sempre e soltanto come avversari, è di contro eloquente l'inclusione nel Canone buddhista tibetano di opere śaiva come lo *Svarodayatantra* (Mdo, CXXIII, 14) e lo *Svarodayalagnaphalopadeśa* (Mdo, CXXIII,23)"[55], e, più ancora la presen-

---

53. Cf. R. Torella, "The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism", in : T. Goudriaan (Ed.), *Ritual and Speculation* ..., cit., pp. 327-345.
54. Particolarmente importante e ricco di motivi in comune con lo Śivaismo tantrico del Kaśmīr è il ciclo del Kālacakra; su di esso si veda il recente Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*, a cura di R. Gnoli e G. Orofino, Milano, Adelphi, 1994.
55. J. Naudou, *Les Bouddhistes kāśmīriens au Moyen Age*, Annales du Musée Guimet, Paris 1968, p. 102. Le due opere menzionate, senza appartenere a definite scuole śaiva, sono dei trattati di divinazione facenti capo ad un generico contesto di tantrismo śivaita.

za di concezioni e pratiche fortemente simili se non talvolta del tutto identiche nei testi delle due tradizioni.

Nella forma in cui ci sono pervenuti, gli *Śivasūtra* si presentano divisi in tre parti, che Kṣemarāja mette in relazione, in modo alquanto artificioso, con i tre tipi di mezzi che conducono all'identificazione con Śiva[56] (*śāmbhava* 'divino', *śākta* 'basato sulla Potenza' e *āṇava* 'individuale').[57] Il testo esordisce con la definizione del Sé come 'coscienza' (*caitanyam ātmā*) - celebre formulazione che ricorrerà da un capo al altro delle successive opere kāśmīre, commentata più volte dallo stesso Abhinavagupta -, per poi passare all'enunciazione delle tre 'maculazioni', che fanno assumere alla Coscienza suprema la forma dei vari sé limitati (*aṇu*).

Ma, rimandando direttamente al testo e alle note esplicative, per i vari temi che sono trattati negli *Śivasūtra*, mi soffermerò qui solo su alcuni, che mi sembrano particolarmente interessanti.

Il primo è la concezione dello stato 'quarto', ovvero la modalità dell'essere che trascende la condizione ordinaria rappresentata dagli altri tre (veglia, sonno con sogni e sonno profondo), rispettivamente caratterizzati dalla percezione dei dati obiettivi (*jñāna*), dall'attività concettualizzante del pensiero discorsivo (*vikalpa*) e dall'assenza della retta discriminazione (*aviveka*). Tale quarto stato - è detto a più riprese e a vari livelli - in cui il soggetto entra in contatto con la purezza della Coscienza, non è pienamente realizzato se non quando è calato nell'ambito stesso dell'esperienza ordinaria ("Nei tre deve essere versato come olio di sesamo il quarto" III.20), fino a pervenire, non ad una soppressione del mondo fenomenico, ma ad una trasfigurazione del reale nella sua integralità, finalmente recuperato alla sua dimensione autentica di manifestazione della libertà della Coscienza.

Il mondo infatti, per lo Śivaismo, ha sì la natura di un riflesso nello specchio della Coscienza, ma è un riflesso reale, che - giova ripeterlo -

---

56. Non si tratta di vie parallele; il mezzo 'individuale' (pratiche psicofisiche, rituali etc.) sfocia in quello 'basato sulla Potenza' (purificazione graduale del pensiero discorsivo) e questo nel 'mezzo 'divino', l'unico che direttamente conduca all'unione con Śiva. Il mezzo 'divino', che non ha bisogno di pratiche di alcun tipo, insiste sempre più intensamente sullo 'slancio' spontaneo della coscienza; la sua propaggine estrema costituisce infine il cosiddetto *anupāya* 'non-mezzo' (cf. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., pp. XXXVII-XL).

57. Secondo Bhāskara, invece, la prima parte verterebbe sulla descrizione della natura propria della luce della Coscienza indifferenziata, la seconda sul sorgere della Conoscenza innata e la terza sui poteri sovranormali, ricalcando così le denominazioni che Bhaṭṭa Kallaṭa, nel suo commento, aveva dato alle tre parti delle *Spandakārikā*.

non si richiede di abolire ma di vivere nella prospettiva di una totalità il cui centro è la Coscienza.

Nell'ambito dell'esperienza illuminata - e questo è il secondo punto su cui voglio attirare l'attenzione - cessa ogni distinzione tra attività sacre e profane, tra puro e impuro, ecc. Quelli che prima erano atti 'speciali' ora coincidono con la nuova normalità del soggetto: prescrizioni religiose, tecniche psicofisiche, ecc. diventano pura interiorità. Per chi ha raggiunto l'identificazione con la Coscienza, il comune parlare - si legge negli *Śivasūtra* (III.26-28) - è recitazione di mantra, la conoscenza del sé è il donare, il mantenere la forma corporea è l'osservanza religiosa.

Terzo punto è la dottrina annidata in due enigmatici sūtra della terza sezione: "Per lui il tutto è espansione della sua propria potenza" (III.30) e "Mantenimento e dissoluzione" (III.31). Per intenderla siamo costretti ad addentrarci, brevemente, in altri testi kāśmīri più inclini a sollevare su di essa il velo. Le loro esplicazioni non vanno sovrapposte alle parole degli *Śivasūtra*, ma sono necessarie almeno per fornire loro un contesto. Le scuole dello Śivaismo monistico hanno elaborato nei termini ad esse consoni e peculiari la dottrina delle cinque operazioni che, secondo la generalità della tradizione śaiva, Śiva effettua sul piano macrocosmico e cosmologico: creazione, mantenimento, riassorbimento, dileguo e grazia. Esse vengono trasformate ed assunte nell'interiorità del singolo individuo. Il *Pratyabhijñāhṛdaya* riferisce di due distinte versioni di questa interiorizzazione delle cinque operazioni. Nella prima, esse sono viste come proiettate sul piano della realtà fenomenica, caratterizzata dalla 'contrazione' della suprema Potenza. Allora, nel processo di manifestazione di una certa realtà oggettiva, la 'creazione' si riferisce alla identificazione del fenomeno secondo spazio e tempo; il 'mantenimento' al contenuto oggettivo (il colore azzurro ecc.); il 'riassorbimento' alla negazione di altre possibili esperienze, diverse da quella che sta avendo luogo; il 'dileguarsi' si riferisce alla manifestazione del fenomeno in termini di separazione dalla coscienza; la 'grazia', infine, al suo finale apparire in perfetta unità con la luce della coscienza.[58] Tutto questo però, secondo Kṣemarāja, è solo un versante, quello per così dire 'essoterico', della dottrina. Ve ne è un altro di natura segreta, insegnato dalla scuola Krama, ed

58. A questo schema lo *Spandasaṃdoha* apporta delle ulteriori amplificazioni, riferendo le cinque operazioni anche all'esperienza in cui si ha il passare da un atto cognitivo in via di completamento ad un altro del tutto nuovo.

è ad esso che vanno riferiti gli accenni, per la verità assai scarni essi stessi, con cui egli, nella *Śivasūtravimarśinī*(vedi sotto, pp. 143-144), illustra i due sūtra in questione. 'Creazione' è qui la manifestazione (*ābhāsana*) di una certa realtà oggettiva suscitata dal fluire delle Dee delle funzioni sensorie (la visione etc.); 'mantenimento' è il prodursi per un certo tempo di un attaccamento (*rakti*) ad essa e alle reazioni emotive che essa suscita; 'riassorbimento' è il suo rientrare nell'interiorità attraverso l'atto finale di consapevolezza (*vimarśana*) pienamente raggiunta - di 'meravigliato assaporamento' (vedi sotto) - in cui l'oggetto si dispone a sprofondare; 'dileguo' è la provvisoria interruzione di questo processo, turbato dalle tendenze degli impulsi karmici del saṃsāra che si riaffacciano (*bījāvasthāpana*); 'grazia' è il dissolvimento (*vilāpana*) senza più residui dell'oggetto nel fuoco della coscienza, in virtù di un atto di violenta 'cottura' o 'maturazione', di totale divoramento.[59]

Quarto punto è la comparsa negli *Śivasūtra* (I.12) del concetto di 'meraviglia' (*vismaya*), destinato ad avere importanti sviluppi nelle successive speculazioni filosofiche ed estetiche col termine sinonimo di *camatkāra*, usato per la prima volta in senso pregnante forse da Utpaladeva. La 'meraviglia' è la modalità del soggetto illuminato, il suo prendere coscienza del Sé e del tutto nel segno di un perpetuo ed infinito 'meravigliato assaporamento', come opposto della ristrettezza e dell'automatismo della coscienza ordinaria. Senza voler ripetere quanto già detto altrove,[60] l'essenza del *camatkāra* può essere individuata nell'atto di aprirsi all'esperienza del tutto nella forma più intensa e penetrante, ma mantenendo saldamente il centro di gravità sul soggetto che percepisce invece che sull'oggetto percepito.

---

59. A questi cinque momenti corrispondono, sotto forma di tetrade, le fasi del 'libero dispiegamento' (*ullāsa*), della 'fruizione' (*saṃbhoga*), della 'gustazione' (*carvaṇa*) e della 'cessazione' (*virāma*), su cui si diffonde il IX capitolo dell'anonimo *Mahānayaprakāśa*, pubblicato nel 1937 a Trivandrum. Queste quattro fasi, ripetute per i tre piani del conoscibile, del conoscitore e della conoscenza, formano le dodici Dee della cosiddetta ruota dell'Indicibile (*anākhyacakra*), trascese da una tredicesima Dea, che costituisce il punto di riposo unico (*ekaviśrānti*) di tutte le altre. Vedi anche *Mahārthamañjarīparimala*,p.97; *Vātulanāthasūtra* v.10 (*vṛtti* p. 13).

60. R.Torella,*The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., pp.118-119 n.23. Sul concetto di *camatkāra* si veda prima di tutto R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* , II Ed., Chowkhamba Sanskrit Studies No.LXII, Varanasi 1968, pp. XLV-XLVII; id., *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivaraṇam)*, traduzione e testo, Serie Orientale Roma LVIII, IsMEO, Roma 1985, p. 32 n. 90.

I Commenti agli *Śivasūtra*

La letteratura filosofico-religiosa dell'India è per gran parte una letteratura di commento. L'opera originale - che appartenga alla rivelazione, alla tradizione o a qualche maestro umano - si staglia per lo più in una dimensione di indefinitezza, e sembra quasi che proprio l'estrema saturazione della parola - spesso rappresa in sūtra o kārikā di sconcertante concisione[61]- voglia comunicare il senso della non effabilità della verità in termini univoci, già evocando i molteplici prismi dei commentari a rifrangere e a polarizzare la sua luce cangiante. Ciò toglie il commento al grigiore dell'esercitazione scolastica (almeno per una larga parte di essi) e lo pone su di un piano di dignità quasi pari a quella del testo originale, che spesso solo col supporto del commento acquista una identità precisa (o una delle sue possibili identità).[62]

Dove la 'creatività' del commento si mostra con grande evidenza è nell'uso, come strumento interpretativo, dell'etimologia (*nirukta*). Un'etimologia quasi sempre immaginaria - si dirà - che, più che illustrare la parola del testo, ha l'aria di manipolarla artificiosamente, consentendo al commentatore di farne l'uso che di volta in volta più si confà ai suoi intendimenti. Ma non è in base a criteri di scientificità che tutto ciò va valutato. L'etimologia è qui un modo consapevole di 'orientare' la potenzialità della parola, potenzialità che è dovuta non solo alla molteplicità dei significati che l'elemento significante può veicolare, ma anche alla natura 'aperta' dello stesso elemento significante, la cui circonferenza - per cosi dire - è intersecata da una miriade di altri suoni significanti simili (per generica assonanza, per comunanza di una o più sillabe, e via dicendo). Stabilire l'etimo di una parola vuol dire, da parte del commentatore, farla coincidere con una delle realtà di cui in qualche modo parte-

---

61. L'apprendimento mnemonico ne risultava così facilitato. Sul sūtra come genere letterario, vedi L. Renou, "Sur le genre du sūtra dans la littérature sanscrite", *Journal Asiatique*, CCLI, 1963.

62. L'importanza che riveste il genere 'commento' nella letteratura indiana può essere vista anche attraverso il gran numero di parole con cui in sanscrito viene designato, direttamente o metaforicamente, questo tipo di composizione: *vṛtti, vivṛti, vivaraṇa, bhāṣya, vārttika, vimarśinī, uddyota, dīpikā, pradīpikā, kaumudī, prakāśa, ṭippaṇī, pañjikā, ṭīkā, vyākhyā*, e potrei continuare. A J. Bronkhorst si devono alcuni recenti e importanti contributi sulla tipologia del commento come genere letterario ("Vārttika", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 34, 1990; "Two Literary Conventions of Classical India", *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, XLV, 2, 1991).

cipa, caricarla di significato.[63] Esempi di un simile impiego creativo dell'etimologia ricorrono di frequente nella *Śivasūtravimarśinī*, spinti talvolta a livelli estremi.

Kṣemarāja, l'autore della *Śivasūtravimarśinī*, fu, come si è detto, il più illustre discepolo di Abhinavagupta e visse in Kaśmīr tra la fine del X e la metà dell'XI secolo. Essenzialmente autore di commenti, molti dei quali di notevole importanza, egli riflette in qualche modo la molteplicità di interessi del suo grande maestro, seguendolo anche nelle speculazioni nel campo dell'estetica (v. il commento allo *Dhvanyālokalocana*, ora perduto). Commentò lo *Svacchandatantra*, il *Netratantra*, gli inni di Utpaladeva (*Stotrāvali*) e di Bhaṭṭa Nārāyaṇa (*Stavacintāmaṇi*), due volte le *Spandakārikā* con lo *Spandanirṇaya* e lo *Spandasaṃdoha*, ecc.[64] Tra le composizioni originali, un'operetta di particolare interesse e che conobbe una vasta diffusione è il *Pratyabhijñāhṛdaya* 'Il Cuore del Riconoscimento', che ha la forma (ancora una volta) di commento, ma a dei sūtra dei quali è quasi certamente lui stesso l'autore.

Sulla scia di Abhinavagupta, Kṣemarāja tende alla considerazione delle varie tradizioni śaiva come di un insieme da coordinare in una visione onnicomprensiva, e a tutte fa riferimento, non senza lasciar trasparire, come mi sembra (p. es. in opere come lo *Spandanirṇaya* e soprattutto il *Pratyabhijñāhṛdaya*), una personale predilezione per la scuola Krama. Sia detto per inciso che anche precedentemente le varie tradizioni non erano tenute per mutualmente esclusive e che tutti i grandi maestri, a cominciare dagli stessi Somānanda e Utpaladeva che più potrebbero sembrare legati esclusivamente ad una scuola, in realtà vivevano la loro esperienza filosofico-religiosa su varie linee parallele.[65]

---

63. Molto opportuna mi sembra la proposta, recentemente avanzata da E.G. Kahrs, di abbandonare la usuale traduzione 'etimologia' per i termini *nirukta* e *nirvacana* , sostituendo ad essa 'analisi semantica' (cf. E.G. Kahrs, "L'interprétation et la tradition indienne du *nirukta*", *Histoire-Épistemologie-Language*, XX, 1, 1998; l'articolo prende le mosse per l'appunto da testi della tradizione śaiva del Kaśmīr).
64. Di particolare rilievo sono i due commenti allo *Svacchanda* e al *Netra*, con i quali egli si propone di attrarre nell'orbita del Trika non-dualistico due opere che godevano di grande prestigio e seguito (lo *Svacchanda* in particolare) nella prassi religiosa 'comune' del Kaśmīr del tempo.
65. Sulla collocazione di Somānanda e Utpaladeva vedi R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., pp. XIV, XXX.

L'autore dell'altro commento che ho preso in considerazione (*Śivasūtravārttika*), Bhāskara,[66] vissuto circa mezzo secolo prima di Kṣemarāja era un diretto esponente della scuola Spanda, la cui dottrina impartì allo stesso Abhinavagupta. Attraverso una ininterrotta catena di maestri (Śrīkaṇṭha Bhaṭṭa, Mahādeva Bhaṭṭa, Prajñārjuna, Pradyumna Bhaṭṭa) egli si riattacca a Bhaṭṭa Kallaṭa, discepolo immediato, come sappiamo, di Vasugupta. Così fondata sulla tradizione che fa capo direttamente agli *Śivasūtra*, la sua interpretazione appare generalmente più vicina al testo di quella di Kṣemarāja, che invece considera gli *Śivasūtra* alla luce di tutto il successivo sviluppo del pensiero śaiva. Mentre il punto di riferimento continuo di Bhāskara sono le *Spandakārikā* [67] (che nacquero proprio come esplicitazione dell'insegnamento degli *Śivasūtra*), molto spesso parafrasate nell'arco del commento, Kṣemarāja si rifà (oltre che alle *Spandakārikā*) ad un ampio ventaglio di autori, da Utpaladeva ad Abhinavagupta, e di scritture (lo *Svacchanda*, il *Mālinīvijaya*, il *Vijñānabhairava*, il *Netratantra*, il *Tantrasadbhāva*, il *Kālikākrama*, ecc.), sovente presentando orientamenti di marca Kula e, in particolare, Krama.

Lo stesso testo degli *Śivasūtra* nei due commenti rivela l'esistenza di due diverse tradizioni; molte sono infatti le varianti, le diverse suddivisioni di uno stesso sūtra (il che porta ad una diversa numerazione)[68] e vi è anche un sūtra, riportato da Bhāskara dopo III.14, che non ha riscontro nel testo di Kṣemarāja. Nella letteratura esegetica kāśmīra ricorrono anche altri versi, talvolta individuati come *'Śivasūtra'* che non figurano né nel testo commentato da Kṣemarāja né in quello commentato da Bhāskara.[69]

---

66. Tra le opere di Bhāskara, altrimenti noto come Bhaṭṭadivākaravatsa 'figlio di Bhaṭṭadivākara', sono il *Kakṣyāstotra* e il *Vivekāñjana*, entrambe perdute. Del primo sono pervenuti alcuni versi citati in opere kāśmīre (ad es. nello *Spandanirṇaya* e *Pratyabhijñāhṛdaya* di Kṣemarāja, nella *Spandapradīpikā* di Utpalavaiṣṇava, nel Commento di Yogarāja al *Paramārthasāra* di Abhinavagupta).
67. Bhāskara dimostra di conoscere anche l'opera capitale di Utpaladeva, l' *Īśvarapratyabhijñākārikā* , l'eco di una cui stanza è chiaramente riconoscibile (p. 22), e cita espressamente il *Trikasāra* (p. 31).
68. Di tutto ciò è data notizia via via nelle note.
69. Cf. i due sūtra citati da Kṣemarāja nello *Spandasaṃdoha* (p. 25 *asti ca śivasūtraṃ 'sakṛdvibhāto 'yam ātmā pūrṇo 'sya na kvāpy aprakāśasaṃbhavaḥ' iti / tathā 'cidghanam ātmapūrṇaṃ viśvam' ityādinā* "E vi è uno *Śivasūtra* che recita: 'Questo sé, perfetto, risplende eternamente, una volta per tutte; non c'è in lui rispetto a nessuna cosa la possibilità di non risplendere'; e ce n'è poi un altro che dice: 'L'universo è una massa

Lo *Śivasūtravārttika*, rispetto alla *Vimarśinī* molto più succinto (il primo, tra l'altro, è in versi e la seconda in prosa), riesce anche di più difficile intendimento. Ciò non significa che la *Vimarśinī* sia di per sé semplice, tutt'altro; è solo che per essa disponiamo di molti più punti di diretto riferimento, rappresentati in primo luogo dalle opere di Abhinavagupta e dal resto della vasta produzione di Kṣemarāja.

Degli altri due commenti che ho esaminato, lo *Śivasūtravārttika* di Varadarāja e l'anonima *Śivasūtravṛtti*, non c'è molto da dire, risultando sia il primo (in versi) che, soprattutto, il secondo (in prosa) nient'altro che diligenti epitomi della *Vimarśinī* di Kṣemarāja.

Nota alla traduzione

Il testo della *Śivasūtravimarśinī* di Kṣemarāja è pubblicato nella Kashmir Series of Texts and Studies, I, Śrīnagar 1911 (mi sono riferito alla ristampa della prima edizione, con diversa paginazione, senza indicazione di data). Al tempo della prima edizione del presente libro (1979) esisteva solo una vecchia traduzione inglese di P. T. Śrīnivas Iyengar (Allahabad, 1911-12, *Indian Thought*, voll. III-IV), che non mi era stata accessibile; essa, nonostante lo scarso credito di cui ha da sempre goduto, ha avuto recentemente l'immeritato onore di una ristampa, sull'onda del crescente interesse per queste scuole. Rispettivamente pochi mesi e un anno dopo l'uscita della mia traduzione, per una di quelle inspiegabili coincidenze che fanno sì che un testo negletto per secoli diventi improvvisamente oggetto privilegiato di interesse da parte di più studiosi, ignari l'uno del contemporaneo lavoro dell'altro, sono apparse altre due traduzioni - in inglese di J. Singh,[70] in francese di L. Silburn.[71] Un esame comparato di queste tre traduzioni è stato condotto da A. Padoux in una recensione collettiva apparsa nel 1981 sul *Journal Asiatique* (CCLXIX, fasc.3-4, pp. 504-507).

---

compatta di coscienza, pieno del sé' ". Il primo di questi due sūtra è citato anche da Abhinavagupta nell'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* (vol.III p. 23), ma come appartenente ad un altrimenti ignoto *Sārasvatasaṃgraha* (altro nome degli *Śivasūtra* ?). Un altro sūtra è citato ancora da Abhinavagupta nella stessa opera (vol. II p. 301 *yat kila śivasūtraṃ 'brahmapade kamalaśarīras tadutthaprāṇirūpeṇa sarvatra sarvadā vicarati' iti*, che si può tradurre all'incirca con: "Vi è al qual proposito uno *Śivasūtra* che dice: 'Nel mondo di Brahma [lo yogin] dal corpo di loto, assumendo la forma di un essere vivente che sorge da quello, si aggira di qua e di là in ogni luogo e tempo' ".

70. *Śiva Sūtras: The Yoga of the Supreme Identity, Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja*, Translated into English [...] by J. Singh, Motilal Banarsidass, Delhi 1979.

71. *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, traduction et introduction par Lilian Silburn, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 47, Paris 1980.

Il testo dei soli *Śivasūtra*, senza commento, è stato tradotto in italiano da Raniero Gnoli in *Testi dello Śivaismo*, Torino, Boringhieri, 1962, pp. 37-48.

Lo *Śivasūtravārttika* di Bhāskara[72] è pubblicato nella Kashmir Series of Texts and Studies, IV-V, Śrīnagar 1916, insieme con l'anonima *Śivasūtravṛtti* e lo *Śivasūtravārttika* di Varadarāja, L'edizione appare qua e là incerta e passibile di emendazioni, che ho cercato via via di segnalare; lo stesso ho fatto per pochi punti della ŚSV.

Nel tradurre i singoli sūtra mi sono dovuto ovviamente rifare all'interpretazione che ne avrebbe poi dato Kṣemarāja; ho cercato tuttavia di restare il più possibile nel vago, di modo che il lettore possa intuire che l'interpretazione di Kṣemarāja è solo una delle possibili. L'interpretazione di Bhāskara, tutte le volte che si discosta significativamente da quella di Kṣemarāja, è riportata in una nota posta al termine del commento del singolo sūtra. Le frequenti citazioni da altre opere che compaiono nel corso del commento sono state identificate e controllate, quando ciò era possibile, nei testi editi, o talvolta nei manoscritti; tutte le volte che esse appartenevano ad opere sulle quali esiste un commento di Kṣemarāja, a quello si è attenuta la mia traduzione, anche quando ciò voleva dire allontanarsi dalla lettera del testo. Il testo sanscrito che ho riportato per ciascun sūtra e talvolta, tra parentesi, nel corso del commento serve soprattutto - anche al lettore non sanscritista - per poter seguire il filo delle molte interpretazioni in chiave 'etimologica' (basate su assonanze, comunanza di sillabe, ecc.).

Quanto in generale alla mia traduzione, dirò solo che di fronte alle due alternative che si possono prospettare (ricordando una pagina di Walter Benjamin), se, cioè, italianizzare il sanscrito o sanscritizzare l'italiano, essa tende verso quest'ultima.

---

72. Anche di quest'opera è ora disponibile una, non impeccabile, traduzione inglese (*The Aphorisms of Śiva with a Commentary by Bhāskarācārya*, translated with Exposition and Notes by M. S. K. Dyczkowski, Varanasi 1990).

VASUGUPTA

GLI AFORISMI DI ŚIVA

con il Commento di Kṣemarāja (Śivasūtravimarśinī)

ŚIVASŪTRA

PRIMO DISCHIUDIMENTO

1. Il sé è coscienza
2. Il legame consiste nella conoscenza.
3. Il gruppo della matrice e quella [maculazione] che ha per essenza la "Forza".
4. Al conoscere presiede la *mātṛkā*.
5. Lo slancio è Bhairava.
6. Col raccoglimento sulla ruota delle potenze è realizzato il riassorbimento del tutto.
7. Anche nei diversi stati di veglia, sogno, sonno profondo si produce il compiuto godimento del quarto.
8. La veglia è la conoscenza.
9. Il sogno sono le rappresentazioni mentali.
10. Il sonno profondo di māyā è il non-discernimento.
11. Fruitore della triade, signore degli eroi.
12. Gli stadi dello yoga sono stupore.
13. La volontà è la potenza Umā, Kumārī.
14. Il visibile è il corpo.
15. Raccogliendo la mente sul cuore si raggiunge la visione del visibile e del sonno.
16. Oppure, la Potenza limitatrice si dissolve in virtù del raccoglimento nel principio puro.
17. La riflessione è la conoscenza del sé.
18. La felicità del *samādhi* è la beatitudine nel mondo.
19. In virtù del raccoglimento sulla Potenza si ottiene la nascita del corpo.
20. La congiunzione di elementi, la separazione di elementi, l'unificazione del tutto.
21. Al sorgere della conoscenza pura egli realizza la signoria della ruota.
22. Meditando sul grande lago entra in contatto con la forza dei mantra.

SECONDO DISCHIUDIMENTO

1. Il mantra è coscienza.
2. Il realizzatore è lo sforzo.
3. L'essere di quello che ha per corpo la Conoscenza:
   questa la natura segreta dei mantra.
4. L'espandersi della mente nell'utero
   è una conoscenza non specifica, un sogno.
5. Al sorgere - direttamente dal fondo di se stessi -
   della conoscenza, si ha la Khecarī, lo stato di Śiva.
6. Il mezzo è il maestro.
7. La conoscenza della ruota della *mātṛkā.*
8. Il corpo è offerta sacrificale.
9. La conoscenza è cibo.
10. Venuta meno la conoscenza, ha la visione del sogno
    che nasce da essa.

TERZO DISCHIUDIMENTO

1. Il sé è la mente.
2. La conoscenza è il legame.
3. Il non-discernimento dei princìpi (la Forza, ecc.) è Māyā.
4. Nel corpo il riassorbimento delle parti.
5. La dissoluzione dei canali, la vittoria sugli elementi,
   l'isolamento dagli elementi, la separazione dagli elementi.
6. La perfezione [limitata] deriva dall'ostruzione dell'offuscamento.
7. Dalla vittoria sull'offuscamento, infinitamente estesa,
   nasce la conquista della conoscenza innata.
8. Una volta desto ha come raggio il secondo.
9. Il sé è un danzatore.
10. Il sé interiore è la scena.
11. I sensi sono gli spettatori.
12. Grazie alla penetrazione intellettuale
    si ha la rivelazione dell'essere.
13. È realizzata la condizione di libertà.
14. Come lì, così altrove.
15. Una continua applicazione al seme.
16. Fermamente compenetrato con questa forza,
    senza sforzo si immerge nel lago.
17. Produce una creazione che è sua propria parte.
18. Se la conoscenza non decade, la nascita è distrutta.

19. Alle classi consonantiche - velari ecc. -
[...] Māheśvarī e le altre madri delle anime vincolate.
20. Nei tre deve essere versato come olio di sesamo il quarto.
21. Immerso, deve penetrare per mezzo di un intimo atto di coscienza.
22. Col corretto fluire del prāṇa è raggiunta la visione uniforme.
23. Nel mezzo si produce la nascita inferiore.
24. Ponendo mente alla percezione del Sé nelle parti,
si ha il risorgere di quel che s'era perduto.
25. Diventa simile a Śiva.
26. Il sussistere nella forma corporea costituisce
l'osservanza religiosa.
27. Il comune parlare è recitazione di mantra.
28. La conoscenza di sé è il dono.
29. Colui che si è insediato sul signore delle anime vincolate,
quello è dunque la fonte della conoscenza.
30. Per lui il tutto è espansione della sua propria potenza.
31. Mantenimento e dissoluzione.
32. Anche se queste si producono non v'è alterazione,
in virtù della natura di soggetto conoscente.
33. Considera piacere e dolore come esterni.
34. Liberato da essi è un 'isolato'.
35. Ma colui che è avvinto dall'illusione resta soggetto al karma.
36. Svanita la discriminazione, può operare un'altra creazione.
37. Il potere di creare [gli si rivela] per personale esperienza.
38. Tramite quel piano che è primo rispetto ai tre, egli dà vita.
39. Nei riguardi del corpo, dei sensi e della realtà esterna,
così come per il piano mentale.
40. La brama è causa dell'estroversione di quella che viene trasportata
via.
41. Colui che ha la coscienza radicata in quello,
ottiene con la distruzione di esso
il dissolvimento dell'individualità limitata.
42. A quel punto gli elementi fisici non sono più che un guscio;
egli diviene un liberato, in alto grado simile al Signore, supremo.
43. La connessione con l'elemento vitale è naturale.
44. In virtù della concentrazione diretta sulla parte mediana
dell'interno del naso, nel destro, sinistro e in quello di *suṣumnā*, ...
che dire di più...
45. Si avrà ulteriormente un richiudersi.

PRIMO DISCHIUDIMENTO

Ciò da cui l'insieme dei Rudra e dei 'conoscitori del campo'[1] *scaturisce e in cui si trova riposo, quello che è il supremo principio, quella realtà il cui sfolgorare è la sostanza del tutto, che costituisce essa stessa l'universo intero in tutta la sua vastità, è la Coscienza* (caitanya) *del Benigno. Ad Essa sia lode. Sua natura è l'energia vibrante* (spanda) *che da nulla è trascesa, traboccante d'ambrosia, massa compatta di libertà e di beatitudine. In sé non duale, si manifesta nel segno della dualità.*

Avendo constatato l'inadeguatezza dei commentari agli *Śivasūtra*, attenendomi alla tradizione dei maestri (*gurvāmnāyavigānataḥ*)[2] li illustrerò in quest'opera, secondo verità.

Viveva qui (nel Kaśmīr) sul monte Mahādeva un certo maestro, il venerabile Mahāmāheśvara Vasugupta. Per la profonda devozione a Maheśvara, che sorge quando si è toccati dalla grazia divina,[3] rifiutava costui gli inse-

---

1. I Rudra sono entità divine, i 'conoscitori del campo', le anime individuali non liberate ('campo' sta per 'realtà oggettiva').
2. Se l'espressione °*vigānataḥ* è riferita al presente commento, come suggerisce l'ordine delle parole nella frase (che però in sanscrito, va ricordato, è molto fluido e di per sé relativamente poco significativo) non può che essere intesa nel modo in cui l'ho tradotta, anche se il significato corrente è esattamente il contrario ('disprezzare, tenere in non cale'). Per sostenere questa evidente forzatura ci si potrebbe appellare, come farebbe un commentatore indiano, alla doppia valenza del preverbio *vi-*, che può indicare a seconda dei casi tanto una intensificazione che un capovolgimento del significato della radice (qui *gāna* 'cantare, lodare'). Più semplice sarebbe ipotizzare la lezione *a-vigānataḥ* 'senza disprezzare', metricamente anch'essa accettabile; oppure collegare con la parte iniziale del verso (i commenti precedenti sono inadeguati perché hanno ignorato la tradizione dei maestri).
3. Lett. 'discesa della potenza' (*śaktipāta*), attraverso cui il Signore tocca direttamente l'individuo, schiudendo la via alla liberazione. Suo primo frutto è la comparsa della devozione (*bhakti*). Sulle discese della potenza nelle loro varie gradazioni si diffonde specialmente il cap. XIII del TĀ.

gnamenti dei Perfetti - tra i quali era Nāgabodhi[4] - fautori di dottrine inferiori, ed era interamente dedito al culto di Śiva - il cuore purificato dalla tradizione autentica dei vari 'perfetti' e delle *yoginī*, devoti al supremo Signore.

"Ora che l'umanità è quasi tutta fissata in concezioni di carattere dualistico, bisogna che la tradizione segreta non si interrompa": questo si proponeva il supremo Śiva, allorché un giorno, mosso dal desiderio di soccorrere gli uomini, si chinò grazioso sopra Vasugupta in sogno e ne dischiuse l'intuizione. "Su questa montagna, in una grande roccia, è custodito l'insegnamento segreto. Dopo averlo penetrato, manifestalo a quelli che sono atti a ricevere la grazia". Vasugupta, risvegliatosi, si mise in cerca fino a che giunse al cospetto di questa grande roccia, la quale, a conferma del sogno, al solo tocco della mano ruotò su se stessa.[5] In questo modo entrò egli in possesso degli *Śivasūtra*, compendio della dottrina segreta (*upaniṣad°*) di Śiva. Dopo averli penetrati fino in fondo li rivelò ai suoi degni discepoli, primo fra tutti Bhaṭṭa Kallaṭa,[6] e li riassunse nelle *Spandakārikā*.

Gli *Spandasūtra*[7] trasmessi da questa stessa tradizione sono stati già da noi pienamente spiegati nello *Spandanirṇaya* ('L'Accertamento dello Spanda'). Ora è la volta di spiegare gli *Śivasūtra*.

Innanzitutto, opponendosi a quanti affermano la discriminazione tra uomini e Signore, il sūtra insegna che il sé del tutto non è altro che Śiva stesso, in quanto consistente ultimamente nella 'coscienza'.

---

4. Maestro del Tantrismo buddhistico. Sul nome Nāgabodhi si veda G.Tucci, "A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions Connected with Nāgārjuna", in *Animadversiones Indicae* 6, riedito in *Opera Minora*, vol. I, Università di Roma, Studi Orientali VI, Roma 1971, pp. 209-224, e J. Naudou, *Les Bouddhistes kaśmīriens au moyen âge*, Paris 1968, pp. 75-83.
5. La roccia degli *Śivasūtra* (Shankarpal Rock) è ancor oggi un luogo di pellegrinaggio, in uno scenario di grande bellezza naturale.
6. Rāmakaṇṭha nella *Spandavivṛti*, Bhagavadutpala (Utpalavaiṣṇava) nella *Spandapradīpikā* e Bhā. nello ŚSVār considerano invece autore delle SK proprio Bhaṭṭa Kallaṭa.
7. I termini *sūtra* e *kārikā* sono in parte intercambiabili. Sūtra nel senso più ampio può essere chiamato ogni testo caratterizzato da concisione e normatività, composto per l'appunto di versetti o aforismi in prosa (sūtra). La *kārikā* è in sostanza un sūtra versificato, per lo più nella forma di *śloka* (verso di 32 sillabe). Pur se spesso fortemente ellittica, la *kārikā* di norma si arresta al di sotto della concisione del sūtra in senso stretto, che può arrivare a livelli estremi, fino, in pratica, alla totale inintellegibilità. La *kārikā* dunque può essere chiamata anche sūtra (nell'accezione più ampia), ma non viceversa.

1. Il sé è coscienza.
caitanyam ātmā

L'attività del percepire (dell'‘avere coscienza di’) si estende senza eccezione ad ogni realtà, poiché non può darsi esistenza di alcunché nell'universo che non sia oggetto di coscienza. *Caitanya* è l'astratto di *cetana* ‘cosciente’ (da *cetayate* ‘percepire, conoscere’), ovvero libero soggetto di un'attività cognitiva illimitata. Coscienza, che qui ha il significato di relazione con l'illimitata attività cognitiva,[8] è lo stesso che libertà assoluta. Tale libertà è soltanto del Supremo Śiva, del Beato, poiché ogni realtà, fino al piano dello Śiva irrelato (*anāśrita*)[9] è dipendente da Lui.

Sebbene la natura di Śiva possieda infinite qualità come la permanenza la pervasione l'incorporeità e via dicendo, qui tuttavia viene messa in rilievo unicamente la sua libertà, e ciò perché, mentre le altre qualità, come ad

---

8. Questa argomentazione è desunta dalla ĪPK (I.5.12), poi sviluppata da Abh. nei suoi due commenti. Secondo Utp. e Abh., che a loro volta si rifanno alla tradizione grammaticale, l'astratto (il cui uso nel sanscrito è frequentissimo) di una parola, come qui *cetana*, composta da un elemento radicale (*cit-* > *cet-* per apofonia) più un suffisso nominale primario (*-ana*), denota una ‘relazione’ (*saṃbandha*). La relazione rimanda a due elementi, il soggetto della relazione e la cosa relata (*saṃbandhin, saṃbaddha*): la parola *caitanya*, quindi, rimanda nel contempo all'attività del conoscere e a colui che nei confronti di tale attività si pone come il libero soggetto agente. Per lo sviluppo e l'analisi di questa argomentazione cfr. il mio *The Īśvarapratyabhijñā*... cit., pp.119-120. Sull'uso di argomenti desunti dalla speculazione grammaticale in contesti filosofico-religiosi, e più in generale sul condizionamento operato sulle altre branche del sapere dalla grammatica, che ebbe in India il posto che fu della geometria nell'antica Grecia, si veda ad es. R. Torella, “Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy”, *East and West*, 37, 1987; cf. anche *id.*, “The *kañcukas* in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: a few Considerations between Theology and Grammar, cit.; *id.*, “Devī uvāca, or the Theology of the Perfect Tense”, *Journal of Indian Philosophy (Special Issue in Honor of Prof. Kamaleshvar Bhattacharya)* 27, 1999. Per una recente messa a punto dello stato della questione, vedi K. Bhattacharya, “Sur la base grammaticale de la pensée indienne”, in: *Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou. Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier)*, édités par N. Balbir et G.-J. Pinault, Paris 1996, pp.171-185.
9. Lo Śiva irrelato è la prima delle manifestazioni dello Śiva supremo. Mentre lo Śiva supremo è la realtà assoluta nel suo perenne pulsare di oggettività e soggettività (all'interno dell'onnicomprensività della Coscienza), il mondo della manifestazione è caratterizzato dalla scissione tra soggetto e oggetto e dal loro contrapporsi come due realtà separate. La cerniera tra queste due dimensioni è rappresentata dal rinchiudersi della suprema soggettività in se stessa, con la conseguente

es. la permanenza, possono inerire anche ad altri esseri, questa non può darsi che in Lui. L'effetto di accentuare questa sola qualità con la messa da parte di tutte le altre viene ottenuto appunto con l'impiego della desinenza dell'astratto [in *caitanya* 'coscienza'].[10]

E il sé è da identificare appunto in tale 'coscienza' e non già con una qualechessia natura differenziata, come invece sostengono i fautori della differenziazione (*bheda*).[11] Se Egli non fosse coscienza, sarebbe qualcosa di inerte e di insenziente e dunque non un sé; e se invece si ammette che la sua natura sia coscienza, allora non v'è luogo a differenziazioni. Non può infatti darsi differenziazione quanto alle forme spazio-temporali in cui si oggettiva la coscienza, le quali, escludendo la coscienza, non esistono in quanto non sono percepite e, se sono invece percepite, allora risultano avere per essenza la coscienza. Se poi si ammette che ogni sé sia costituito unicamente di coscienza, allora è assurdo parlare a proposito di essi di una differenziazione di natura. L'esistenza della differenziazione non può essere affermata neppure sulla base dell'associazione con la maculazione, la quale, come si vedrà, non ha neanche essa una realtà assoluta. Infatti, anche in riferimento a quando la maculazione è presente - prima, cioè, della liberazione -, risulta incongruo parlare di pluralità, dal momento che poi, nel piano della liberazione, essa scompare. Se poi si volesse ammettere che [anche nello stato di liberazione] si manifestino delle tracce di maculazione e che vi sia nell'anima liberata una qualche inferiorità ontologica rispetto allo Śiva senza principio, ciò equivarrebbe a dire che gli Śiva libe-

---

smisurata negazione della controparte oggettiva. La Coscienza non è, in questo piano, che luce (*prakāśa*) purissima e immota, priva del dinamismo della consapevolezza riflessa (*vimarśa*) (che scocca solo nella presenza della polarità oggettiva, per quanto ancora solo virtuale), vuoto al di là del vuoto, come è detto nel PH. È questa la dimensione dello Śiva irrelato (o senza appoggio) - privo cioè della controparte oggettiva -, nome col quale viene designato ora - nell'ambito della manifestazione - il primo dei princìpi o il più alto dei soggetti conoscenti o la prima delle cosiddette Forze Causali, ora il piano che è ancora al di qua della manifestazione e che è quello che la rende possibile.

10. Questo spiega perché il sūtra ha preferito dire: 'Il sé è coscienza' piuttosto che: 'Il sé è cosciente'. Cf. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā* ..., cit., p. 119 n. 25.

11. Kṣe. propone tre interpretazioni del sūtra, con una differenziazione sottile ma non insignificante. La prima presuppone che nella frase nominale *caitanyam ātmā* 'il sé' sia il soggetto e 'la coscienza' il predicato (come già rilevato, in sanscrito l'ordine delle parole è piuttosto fluido). La seconda e la terza, che vengono date più avanti, sono basate entrambe sull'ordine inverso e si distinguono tra loro per un diverso significato attribuito alla parola *ātmā*, 'sé' (riferito dunque al soggetto) e 'natura essenziale' (riferito più in generale all'intero universo).

"V'è un unico sé, la coscienza"[13] afferma l'inammissibilità della tesi della pluralità [dei soggetti].

Altra possibile intenzione del presente sūtra è quella di far comprendere ai discepoli che aspirano a conoscere in che cosa consista il sé,[14] come esso non sia né il corpo, né il soffio vitale, né l'intelletto, né il vuoto,[15] secondo quanto rispettivamente sostengono l'uomo ordinario e i materialisti (Cārvāka), i seguaci dei Veda, gli Yogācāra e i Mādhyamika, ma la coscienza e nient'altro. Infatti, anche nell'ambito di tutte quelle realtà, come il corpo e così via, che vengono illusoriamente assunte a sede della soggettività, è sempre essa che si manifesta come il reale soggetto conoscente, costituito dalla consapevolezza riflessa 'Io', esente da costruzioni mentali.[16]

È detto nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* ('Il Beato Vincitore della Morte')[17] (VIII.28): "In tutti i sacri testi si legge che la coscienza (*caitanya*), essenziata del supremo Sé, scevra da ogni condizione limitante, costituisce la sostanza del sé". E anche nel *Vijñānabhairava* ('Bhairava come Conoscenza')[18] (v. 100): "Quel principio che ha come qualità la coscienza (*cit*) non è presente mai in modo differenziato in tutti i vari corpi: è per questo che meditando il tutto come costituito di coscienza, l'uomo diventa vincitore del mondo". Lo stesso concetto insieme col mezzo di riconoscimento di questa realtà è insegnato dal maestro ai discepoli nello *Spanda*, nelle due stanze (I.6-7) che dicono: "Quella realtà grazie alla

---

12. Tutto il passo è rivolto contro le dottrine dei 'cugini' dualisti, i seguaci dello Śaivasiddhānta.
13. Citazione non rintracciata.
14. È la seconda interpretazione (cfr. sopra nota 10)
15. La determinazione di questi quattro livelli della soggettività limitata risale ad Utp. (ĪPK III.2).
16. Nel distinguere due modi radicalmente diversi di presa di coscienza dell'io, e in generale di conoscenza, a seconda che sia o no avvenuta una biforcazione della realtà in soggetto-oggetto, Kṣe. fa implicito riferimento a ĪPK I.6.1-5.
17. Il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka*, noto anche come *Netra*, è un tantra śaiva, pervenuto integralmente insieme con il commento (*Uddyota*) che gli dedicò Kṣe. (v. Bibliografia). È noto per presentare una delle più antiche suddivisioni delle scritture śaiva nei tre gruppi di Destra, Sinistra e Siddhānta (vedi le osservazioni di H. Brunner, "Un Tantra du Nord: le Netra Tantra", BEFEO, LXI, 1974, pp.148-150).
18. Uno dei principali dello Śivaismo monistico. È pubblicato nella KSTS con i commenti di Kṣe. (parziale), di Śivopādhyāya e di Ānanda Bhaṭṭa (v. Bibliografia); trad. it. a cura di A. Sironi, Milano, Adelphi, 1989. La traduzione del titolo da me proposta è solo una delle possibili e si rifà direttamente a quanto dice Kṣe. nella prima delle due stanze introduttive del suo commento: *bhairavaḥ*[...] *vijñānarūpaḥ* 'Bhairava [...] che ha come forma la conoscenza'.

quale l'insieme dei sensi ...".[19]

La coscienza, che abbiamo così definito, costituisce inoltre il sé - ovvero la natura essenziale -[20] dell'universo intero fatto di essere e non essere, non essendo ammessa [al principio generale summenzionato] nessuna eccezione. Infatti non può mai darsi natura essenziale di alcunché che non sia oggetto di coscienza e, d'altra parte, la natura che è oggetto di coscienza, in quanto forma un tutt'uno con la coscienza autoluminosa, risulta costituita essa stessa di coscienza.

È scritto nell'*Ucchuṣmabhairava* ('Bhairava-il Crepitante'):[21] "Com'è possibile, o Cara, che questi siano oggetti di conoscenza senza essere insieme soggetti di conoscenza? V'è un unico principio, che è insieme soggetto e oggetto di conoscenza. È per questo che non esiste impurità". Lo stesso concetto è riassunto in due stanze nello *Spanda* (II.3-4): "L'anima individuale è sostanziata dal tutto ...".[22]

Dal momento che la natura propria del tutto è la coscienza, proprio per questo le varie fonti di conoscenza sono impotenti, inidonee a farla conoscere: è infatti sulla coscienza che anche la loro facoltà di rendere manifesto qualcosa si appoggia, e, inoltre, in base al principio su esposto, la coscienza non può essere velata da alcunché, proprio perché costantemente autoluminosa.[23] La qual cosa è affermata dal *Trikahṛdaya* ('Il Cuore della Triade')[24] quando dice: "Uno può cercare quanto vuole di oltrepassare col

---

19. "Quella realtà grazie alla quale l'insieme dei sensi, apparendo come senziente pur di per sé non essendolo, insieme con la ruota interiore effettua la creazione, la durata e il riassorbimento, tale realtà deve essere investigata assiduamente, con attenzione, giacché la sua innata libertà si manifesta in ogni forma". La ruota interiore - spiega Kṣe. nello SN - è la ruota delle Potenze che sono le vere promotrici dell'attività dei sensi, esse stesse espressione della libertà della Coscienza.
20. Terza interpretazione (cfr. sopra nota 10).
21. Noto anche come *Ucchuṣmaśāstra*, tantra śaiva di tendenza monistica, non pervenuto; vedi su di esso V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta* p.22. Il Pandit Dinanath Shastri di Srinagar mi riferì alcuni anni or sono di averne rinvenuto un manoscritto, subito dopo però misteriosamente scomparso.
22. "L'anima individuale è sostanziata dal tutto, poiché è da essa che sorge ogni cosa, tale identità con il tutto essendo mostrata dalla natura del suo percepire la realtà; ne consegue che non v'è stato - nelle parole, negli oggetti significati, nel pensare - che non sia Śiva. A presentarsi come realtà fruibile è sempre e comunque il fruitore, e il fruitore soltanto".
23. Circa il tema dell'inapplicabilità dei criteri di retta conoscenza (*pramāṇa*) alla dimostrazione della realtà della coscienza, di Śiva, che è di essi tutti il fondamento, cfr. ad es. TĀ, I.54-57, ĪPK II.3.15-16 con i relativi commenti di Abh. Dice Abh. in un suo verso (ĪPVV III p.162): "Ognuno prova vergogna in se stesso al vedersi trasfor-

piede l'ombra del capo, ma l'ombra del capo non potrà mai coincidere con la posizione del piede: lo stesso vale per la Coscienza suprema (lett. 'la Kalā del *bindu*')." Proprio questo intende esprimere lo *Spanda* con quei versi (I.2-5) che cominciano con: "Quella realtà su cui poggia ..." e terminano con "... quella esiste in senso assoluto".[25]

Sulla base dell'autorevole testo è dunque stabilito che la coscienza, essenziata dell'elemento 'vibrazione' (*spanda*) che consiste in Śiva, costantemente autoluminosa, costituisce la realtà assoluta. - 1 -

Ma - ci si potrebbe chiedere - una volta che si sia riconosciuto che la coscienza, ovvero il supremo Śiva, costituisce la natura essenziale dell'universo fatto di esseri senzienti e insenzienti, come può essere ammessa l'esistenza di legami? A sciogliere questo dubbio provvede il sūtra seguente, nel quale la parola iniziale (*jñānam*) può essere anche letta preceduta da una *a-*, ove la si consideri fusa con l'ultima parola (*ātmā*) del sūtra precedente.[26]

2. Il legame consiste nella conoscenza. *jñānaṃ bandhaḥ*

Accettato che si sia il principio suesposto, secondo il quale nulla può esistere che sia separato dalla luce della coscienza, viene da chiedersi quale possa essere allora l'essenza della maculazione e in che cosa consista la sua capacità d'ostruzione. Respingendo la via dei fautori di dottrine duali-

---

mare in oggetto di conoscenza. Come dunque potrebbe colui che è il Supremo Signore sopportarlo ?". Cf. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā* ..., cit., pp. 86-88.

24. Tantra della scuola Trika, noto anche come *Ṣaḍardhasāra*, ora perduto (cfr. V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta* pp. 39-40), citato per la prima volta da Bhā. nel suo commento agli ŚS (p. 31).

25. "Quella realtà [l'Io] su cui poggia il mondo creato e dalla quale esso ha tratto origine, è assolutamente libera da qualsivoglia ostruzione, perché la sua natura non ha limitazioni. Non decade dalla sua intima natura di soggetto percettore, pur nel succedersi di stati diversi - veglia e così via -, che in realtà non sono da lui separati. Tutte le diverse forme di coscienza, quali 'io sono felice, o infelice, o preso da passione, ecc.', è evidente che debbano avere su qualcos'altro il loro [unico] fondamento, su una realtà, cioè, che sottenda a tutti i diversi stati, di piacere, di dolore e via dicendo. Quella realtà in cui non è piacere, né dolore, né oggetto percepibile, né soggetto percipiente, né beninteso insenzienza, quella esiste in senso assoluto".

26. Le forme *ātmā jñānam* e *ātmājñānam* (= *ātmā ajñānam*) sono in manoscritto e nella recitazione indistinguibili: come spiegherà il commento, il sūtra I.2 può voler dire che a costituire il legame può essere tanto la nescienza quanto un certo tipo di conoscenza. La duplice possibilità di lettura era già stata considerata da Abh. nel TĀ (I.127).

stiche e confortati dall'insegnamento del *Mālinīvijaya* ('La Vittoria dell'Inghirlandata')[27] (I.23) - "Sostengono che la maculazione è la nescienza, causa del germoglio del saṃsāra" - e del *Sarvācāra* ('Tutti i Comportamenti')[28] - "A causa della nescienza è legato il mondo; da essa procedono emissione e riassorbimento" -, noi cominciamo subito col dire che è la 'contrazione' che costituisce il legame.

Nell'ambito del sé - che è simile all'etere - si manifesta infatti una contrazione, a cominciare dal piano dello Śiva irrelato fino al piano del soggetto illusorio, dovuta al potere della grande Māyā, tesa com'è all'occultamento della vera natura; potere, questo, che ha le sue radici nella potenza di Libertà, e dunque nel Supremo Signore stesso. Quanto al legame, esso si configura come una nescienza, definita dalla mancata percezione della identità con Śiva; ovvero come un conoscere 'contratto' connaturato con quell'illusoria presunzione di autolimitatezza che costituisce la maculazione di base dell'anima-frammento (*aṇu*).

Come la maculazione non abbia una realtà autonoma è spiegato diffusamente alla fine del quinto capitolo del nostro commento allo *Svacchanda*, in occasione dell'esame dell'iniziazione.[29]

Il senso del sūtra è riassunto in questa mezza stanza (SK I.9): "Se in colui che è impotente per via della sua innata impurità ...".[30]

Il legame, dunque, non consiste soltanto nella nescienza, intesa come assenza del retto discernimento - non percepire il Sé come tale -; ma va allo stesso titolo considerata legame anche quella conoscenza, fondata sulla

---

27. È il tantra che Abh. ha posto a fondamento della sua sintesi delle tradizioni śivaite, il Trika inteso nel senso più ampio, nonostante il fatto (o più probabilmente proprio per questo) che esso contenga al suo interno delle componenti dualistiche, che lo rendevano accetto anche ai seguaci dello Śaivasiddhānta. Ne esiste una traduzione parziale a cura di R. Gnoli come Appendice I alla sua traduzione del TĀ, cit. Sul MV (o, più precisamente, *Mālinīvijayottara*)si veda in particolare A. Sanderson, "The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra", in: T. Goudriaan (Ed.) *Ritual and Speculation* ..., cit.
28. Tantra śaiva non pervenuto, probabilmente noto anche sotto il nome di *Sarvavīra* (cfr.V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta* pp. 74-75).
29. Cf. A. Sironi, "Il commento di Kṣemarāja alla stanza V.88 dello Svacchandatantra; natura e scopo della dīkṣā", *Rivista degli Studi Orientali*, LXI, 1987.
30. "Se in colui che è impotente per via della sua innata impurità ed è tormentato dal desiderio per quel che è da fare, l'agitazione si estingue, allora si invera il piano supremo". Kṣe. nello SN intende 'innata impurità' come la triplice maculazione, 'quel che è da fare' è quanto prescrive la vita mondana o religiosa. L'agitazione cessa allorché si cessa di assumere come sé quello che non lo è, e viceversa.

nescienza, che identifica il Sé con quello che Sé non è, come per esempio il corpo e via dicendo.[31]

Questo secondo aspetto è sintetizzato nella stanza (SK II.14) che dice: "... la perdita del gusto della suprema ambrosia ...".[32]

È chiamata così col nome di 'coscienza' ogni natura essenzialmente libera. Rispetto ad essa la maculazione fondamentale - per quello che intende dire questo sūtra - si presenta sotto un aspetto duplice: l'uno quando, pur essendo realizzata l'identificazione dell'io con la Coscienza, essa (maculazione) è presente nella forma di un illusorio sentimento di autolimitatezza, come accade per i Vijñānākala,[33] in cui non è consapevolezza della propria libertà; l'altro quando, pur essendoci la libertà, la maculazione si manifesta come assenza di conoscenza, nella tendenza ad attribuire la qualifica di Sé al non-Sé, cioè al corpo e così via.

Questo principio è formulato nella *Pratyabhijñā* (III.2.4): "Una coscienza che è priva della libertà e, vice versa, una libertà priva della coscienza: queste sono le due forme della maculazione - così chiamata perché oblitera la vera natura del sé - che ha nome *āṇava* .[34] - 2 -[35]

---

31. Propendo per leggere *ātmako na kevalam*, in luogo di *ātmakaṃ jñānaṃ kevalam* del testo edito (in cui, in ogni caso, *na* è ovviamente da reintegrare davanti a *kevalam*).
32. "Al sorgere del pensare discorsivo corrisponde in lui la perdita del succo dell'ambrosia suprema: in conseguenza di ciò si viene a trovare in una condizione di non libertà e ha come oggetto di esperienza la realtà differenziata (lett. 'gli elementi sottili')".
33. Nella tradizione *śaiva* i soggetti vengono dividono in svariate categorie a seconda del loro livello di coscienza (cfr. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., p.199 n.11). Secondo la classificazione che diventerà poi prevalente, si hanno - in ordine di crescente dignità ontologica - i *sakala*, ovvero il comune individuo limitato, condizionato dalle tre maculazioni; i *pralayākala*, i soggetti esistenti nel periodo della universale dissoluzione e sciolti perciò dalla maculazione māyica; i *vijñānākala*, che hanno ormai acquisito la conoscenza ma sono ancora limitati dalla maculazione fondamentale (*āṇava*); i Mantra, i Signori dei Mantra e i Grandi Signori dei Mantra, entità ormai 'divine', che possono agire come strumenti di Śiva, nei quali anche la maculazione fondamentale va progressivamente estinguendosi; infine Śiva.
34. La maculazione fondamentale, 'concernente il sé limitato (*aṇu*)', ovvero la riduzione della coscienza ad uno stato minimale, 'atomico' (*aṇu*).
35. "Quel conoscere che si basa sull'idea di 'io' e di 'mio', essenziato dall'apparire della differenziazione, radicato nella maculazione māyica, penetrato dalla parola, quello è chiamato legame, caratterizzato dal velo della nescienza" (ŚSVār p. 6).

Il legame consiste esclusivamente in questa maculazione di base (*āṇava*)? No. Legame è [anche]...

3. Il gruppo della matrice e quella [maculazione]. che ha per essenza la 'Forza' *yonivargaḥ kalāśarīram*

Il gruppo connesso con la matrice - vale a dire Māyā causa del tutto - è l'insieme dei vari princìpi che formano i corpi, i mondi, ecc., a cominciare dal principio Forza (*kalā*) - ovvero la capacità d'azione limitata -, fino alla Terra, la cui origine direttamente o indirettamente è in Māyā. È questo insieme dei princìpi a costituire la maculazione chiamata māyica.

La 'Forza' (*kalā*) si denomina dalla sua funzione di 'misurare' (*kalayati*), di 'delimitare' (*paricchinatti*) le varie entità del reale, circoscrivendo ciascuna in una ben definita natura (*svasvarūpāveśena*).[36] Il sūtra intende affermare che legame è anche quella maculazione, di cui tale Forza è l'essenza, la maculazione karmica.

Tutto ciò è riassunto nella stanza (SK I.9) che dice: "Se in colui che è impotente per via della propria innata impurità ed è tormentato dal desiderio per quel che è da farsi...".[37] Il significato di questa stanza va inteso alla luce del nostro commento allo *Spanda*.

La natura propria di questi princìpi - a cominciare da quello della Forza -, caratterizzata da un limitato potere d'azione e così via, è fondata sulla maculazione di base (*āṇava*); come maculazione la rivela ap-

---

36. Alla radice *kal-*, da cui deriva *kalā*, vengono tradizionalmente attribuiti cinque significati (vedi TĀ IV.173cd, dove si tratta dell'etimologia di Kālī o Kālikā, anche esse fatte derivare da *kal-*). Quello che Kṣe. propone per *kalā* corrisponde sostanzialmente al terzo tra quelli elencati da Abh. (*saṃkhyāna* 'contare'). Ho tradotto *kalā* nel modo più generico possibile con 'forza', data la molteplicità delle sue accezioni; in questo caso, si potrebbe dire più specificamente, alla luce dell'etimologia che Kṣe. intende attribuirle, 'attività delimitante'. Nella visione śaiva (vedi in particolare Somānanda; cfr. ŚD V. 6) ogni cosa possiede una indefinita apertura che coincide con la natura di Śiva che tutto indistintamente pervade. È proprio la caratteristica del mondo di Māyā l'essere invece rinchiuso in una forma definita ed invalicabile. Il composto *svasvarūpāveśena* può essere interpretato, in maniera più piana e senza un significato causativo, come 'prendendo possesso della forma propria di ciascuno'.

37. Vedi sopra nota 30.

punto il fatto di 'coprire' agli uomini [la vera realtà]. "Disfatta dalla maculazione", si legge nello *Svacchanda* (II.39cd-42ab), "la coscienza trova sostegno in una limitata facoltà d'agire e di conoscere, è colorata dall'Attaccamento, misurata dal Tempo, sottomessa alla Necessità e inoltre velata dal principio Individuo, fornita del principio Natura e delle tre Disposizioni, riposata sull'Intelletto, offuscata dal Senso dell'Io, congiunta al Senso Interno, ai Mezzi di Conoscenza e di Azione, agli Elementi Sottili e agli Elementi Grossi[38]". Il potere di 'coprire' è proprio anche della maculazione karmica, come è mostrato nel *Mālinīvijaya* (I.24ab) : "Il karma è fatto di bene e di male, è caratterizzato dal piacere e dolore e via dicendo."

Tanto la maculazione māyica che quella karmica hanno il loro fondamento nella maculazione *āṇava*, consistendo entrambe in un conoscere contratto e particolarizzato. Dice infatti la *Pratyabhijñā* (III.2.5); "Quella che è chiamata māyā è l'apparizione di una realtà conoscibile differenziata [dal sé]; la maculazione karmica è quella che in un soggetto agente, privo della conoscenza, è fonte di nascite e fruizioni". - 3 -[39]

Ora, al fine di spiegare in che cosa consista il potere vincolante di questa triplice maculazione - il conoscere essenziato di nescienza, il gruppo della matrice e la maculazione che ha per essenza la 'Forza' -, così è detto:

4. Al conoscere presiede la *mātṛkā*.
jñānādhiṣṭhānaṃ mātṛkā

Permeata di questa triplice maculazione, la natura del multiforme conoscere, di cui si è detto, risulta così fondata su una erronea convinzione di limitatezza, sulla visione di una realtà conoscibile differenziata e su latenze karmiche buone o cattive. La Potenza che presiede a tale conoscere è la Mātṛkā - la 'madre sconosciuta' - formata dall'insieme dei fonemi da A a

---

38. Sono le tappe attraverso cui la suprema coscienza liberamente si fenomenizza, fino a celarsi a se stessa nell'esistenza individuale.
39. Diversa l'interpretazione di Bhā.: "L'insieme delle matrici costituisce il corpo delle Kalā", dove 'matrici' sono le potenze Ambā, Jyeṣṭhā, Raudrī e Vāmā (matrici in quanto cause del tutto) e le Kalā (dette anche madri, potenze, dee, raggi) sono i fonemi del sanscrito. Bhā. non spiega in che senso le quattro potenze formino il 'corpo' delle Kalā; si può ipotizzare che qui 'corpo' stia per lettera dell'alfabeto, ricordando che diversi tantra mettono in relazione Vāmā etc. con le varie parti del grafema A

KṢ,[40] la generatrice del tutto. Attraverso l'inestricabile compenetrazione con le parole portatrici dei vari significati, essa compartisce la natura del dolore, della meraviglia, della gioia, dell'affezione etc. al conoscere, che è costituito dalle varie manifestazioni della realtà conoscibile 'contratta' e dalla consapevolezza riflessa di tali manifestazioni nelle varie forme, discorsive e non-discorsive, quali "io sono imperfetto", "io sono magro, o grasso", "io sono colui che celebra il sacrificio dell'*agniṣṭoma*", ecc.[41]

Fulgida di una collana di potenze, Brāhmī e le altre, sovrane delle classi dei fonemi, delle forze e così via - delle quali è detto nel *Timirodghāta* ('La Rimozione delle Tenebre'):[42] "Le terribilissime (*mahāghorā*)[43] Signore delle Sedi, risiedendo in mezzo alla coscienza, nel foro del capo, valendosi di ferrei [lett. 'brahmici'] legami, offuscano sempre di più". - la *mātṛkā* è colei che determina la disposizione della forma scritta [dei fonemi dei mantra], che ci è nota in base a Scritture quali il *Sarvavīra*, ecc., baciata dalla ruota delle potenze Ambā, Jyeṣṭhā, Raudrī e Vāmā.[44]

(vedi sotto p. 88, nota 133). L'uso del linguaggio inviluppa l'uomo in una conoscenza di carattere discorsivo (fatta di rappresentazioni mentali, ecc.) che lo spoglia della sua originaria 'gloria'; decaduto dal rango di fruitore, diventa esso stesso 'fruito', in quanto campo d'azione di conoscenze parziali e discriminate suscitate in ultima analisi dall'azione (in questo caso) offuscatrice delle dette potenze, che del resto sono 'forme di Śiva' (*śivamūrtayaḥ*) (ŚSVār pp. 6-7). Bhā. segue qui da vicino SK III.13.

40. Poiché il pensiero e la conoscenza sono tutti impregnati dalla parola, è detto che ad essi presiede la *mātṛkā*, ovvero l'insieme degli elementi minimi di cui è formato il linguaggio, i fonemi della lingua sanscrita (cinquanta, compreso il fonema composto KṢ). La natura di queste potenze - poiché tali esse sono - non è univoca: esse possono legare come liberare, e ciò dipende solo dal rapporto che il soggetto è in grado di instaurare con esse. 'Madre non conosciuta [per tale]' (si intende: dalle anime limitate; cfr. TĀV, vol.II, p. 222): la parola *mātṛ* 'madre' viene qualificata in questo modo dal suffisso *-ka* (qui Kṣe. ha in mente Pāṇini V.3.73).
41. Dove l'io viene identificato col corpo, con la persona individuale e così via.
42. Tantra *śaiva* del quale non sono sopravvissuti, a mia conoscenza, che due soli versi, entrambi citati nella ŚSV.
43. Le innumerevoli forme della Potenza di Śiva si possono classificare in tre gruppi: le Potenze 'terribilissime' (*mahāghora)* che tengono avvinta l'anima individuale, invischiandola sempre di più nella realtà fenomenica; quelle 'terribili' (*ghora*) che generano attaccamento ad azioni e frutti di ordine misto; quelle 'non-terribili' 'benigne' (*aghora*) che dischiudono alle creature la loro identità con Śiva (cfr. MV V.31-34).
44. Su queste quattro forme della suprema Potenza vedi in particolare sotto p.88 nota 133. Talvolta esse appaiono ridotte a tre, con Ambā separata dalle altre; nella caratterizzazione che ne dà Abh. (TĀ VI.56-57 e il relativo commento di Jay.), Vāmā è connessa con la creazione dell'universo e con il sempre maggiore

Proprio perché da essa presiedute, le varie conoscenze sono tutte rivolte verso l'esterno e non hanno posa neppure un istante, non essendo illuminate dalla consapevolezza della assoluta unità all'interno della coscienza.

È in questo senso che è dunque congruo affermare che tali forme di conoscenza costituiscono un legame. Ciò è riassunto nelle stanze (SK III.13) che dicono: "... che scaturiscono dall'insieme dei suoni ..."[45] e (SK III.15): "In lui le potenze si levano di continuo a velare la natura essenziale ...".[46] - 4 - [47]

Il sūtra ora indica il mezzo per dissolvere questo legame, mezzo che si identifica col riposo nel fine.

5. Lo slancio è Bhairava.
udyamo bhairavaḥ

Lo slancio[48] della coscienza che è per sua natura espansione e consapevolezza riflessa, l'emergenza della intuizione suprema come un improvviso erompere: Bhairava[49] non è altro che questo. Bhairava così detto in quanto è 'pieno' dell'universo intero in intima fusione con tutte le potenze

---

sprofondamento delle anime nel saṃsāra, Raudrī con la durata del mondo manifestato e con la permanenza delle anime desiderose di fruizioni nel saṃsāra pur se rivolte verso la realizzazione della natura di Śiva, Jyeṣṭhā infine con il riassorbimento dell'universo e l'identificazione con Śiva.

45. "Offuscata la sua gloria dalle Kalā, egli decade [dalla condizione di fruitore] a quella di oggetto di fruizione da parte del gruppo di potenze che scaturiscono dall'insieme dei suoni: è così che vien chiamato 'bestia in cattività' (*paśu*)". Svariate sono le interpretazioni del termine 'Kalā' che Kṣe. propone nel suo commento a questa stanza (SN pp. 66-69): potere di Māyā, 'corazze', le potenze Brāhmī etc., che presiedono alle nove classi dei fonemi e via dicendo.
46. "... poiché non v'è attività cognitiva che sorga senza che sia compenetrata con la parola." È qui riecheggiato il celebre passo del *Vākyapadīya* di Bhartṛhari (VP I.131): "Non vi è in questo mondo nessuna attività cognitiva che non si accompagni con la parola. Ogni conoscere si manifesta, per così dire, compenetrato con la parola."
47. Il conoscere che è proprio della natura limitata e la conoscenza suprema non sono riconducibili a due realtà separate: "La conoscenza è duplice: suprema e infima. Ma base e fondamento di entrambe è un'unica potenza, la Mātṛkā" (ŚSVār pp. 7-8).
48. *Udyama* è una delle parole chiave di queste scuole. Se nella sua accezione ordinaria essa vale 'sforzo, esercizio', qui è invece assunta nel suo significato etimologico di 'elevazione', spontanea tensione, spinta verso l'alto (*ud√yam* -), che non dipende dall'uso di tecniche psico-fisiche, appartenendo alla sfera del cosiddetto mezzo 'divino'.
49. Bhairava, nome dell'aspetto terrifico di Śiva, è la suprema realtà in quanto onnicomprensiva e dissolvitrice di ogni differenziazione. Abh. (TĀ I.95-100ab) riporta ben sette diverse etimologie di Bhairava, tratte da scritture *śaiva*.

e tutta quanta 'divora' la moltitudine delle costruzioni mentali.[50] Sorge in quelli che sono dediti alla devozione, ricchi dell'interiore possesso di questo supremo principio, producendo in essi il manifestarsi della vera natura propria, la cui essenza è appunto Bhairava.

Questo è quanto viene insegnato. È detto nel *Mālinīvijaya* (II.23): "È chiamata 'divina' quella compenetrazione che nasce in uno che non è intento a pensare alcunché, in virtù di un atto di presa di coscienza suscitato dal maestro". Qui, secondo quanto insegnano i maestri, l'espressione "in virtù di un atto di presa coscienza suscitato dal maestro" può essere intesa anche nel senso di "in virtù di un proprio intenso atto di presa di coscienza"[51].

Anche nello *Svacchanda* si legge: "In quell'uomo, o Bella, che attraverso la meditazione realizza (*bhāvayan*) la natura del sé come Bhairava, in lui, permanentemente concentrato, i mantra producono gli effetti desiderati".[52] La realizzazione meditativa (*bhāvanam*)[53] è qui un atto di consapevolezza riflessa fondato su uno stato di protensione rivolto verso l'interno. Tale principio è riassunto nel verso (SK III.9): "Ciò in virtù del quale si verifica che mentre uno è tutto assorto in un certo pensiero nasce un altro [pensiero] (*aparodayaḥ*), questo è appunto lo 'schiudersi' (*unmeṣa*)[54]. È da se stessi che lo si deve esperimentare". - 5 -[55]

---

50. La parola 'Bhairava' è qui artificialmente divisa in due parti (*bhaira-va*), la prima connessa con *bharita* 'pieno' e la seconda con la radice *vai*-'seccare, distruggere'.
51. *Guru* significa sia 'maestro' che 'pesante, intenso' (cfr. lat. *gravis*). Abh. (TĀ I.168) proprio da questo passo del MV prende le mosse per la trattazione del mezzo 'divino'.
52. Il passo citato si avvicina, ma con varie differenze, a SvT II.142cd-143ab.
53. Il termine *bhāvanam*, o il più frequente *bhāvanā*, variamente traducibile come 'realizzazione meditativa, meditazione creatrice, creazione mentale', designa una delle funzioni superiori dello yogin consistente nel conferire una vera e propria realtà a quanto è oggetto di una protratta e intensa meditazione e interiore visualizzazione.
54. Secondo questa che è l'interpretazione più piana (che però nello SN è attribuita ad 'altri'), lo 'schiudersi' è quella realtà che sottende ad ogni pensiero, e che dunque abbraccia in questo caso i due pensieri indipendenti, essendone in ultima analisi la fonte unica. L'interpretazione che Kṣe. sembra invece fare propria è quella che si ispira al v.62 del VBh: quella realtà (lo *spanda*) da cui procede una oltremondana elevazione (intendendo dunque il composto *aparodayaḥ* come *karmadhāraya*, nel senso cioè di 'un sorgere che è altro, non ordinario') nello yogin che ha unificato in solo punto tutte le attività mentali, quella deve essere investigata come 'dischiudimento', per il fatto che dischiude il meravigliato assaporamento della coscienza.
55. Bhā. fornisce un'etimologia ancora diversa: "Bhairava è così chiamato perché sostiene (*bharaṇa*), si diletta (*ramaṇa*) ed emette (*vamana*)". (ŚSVār p. 9).

Dopo aver mostrato come al conseguimento della condizione bhairavica si arrivi appoggiandosi sul dischiudersi improvviso della suprema intuizione e come provochi, esso solo, lo scioglimento dai legami della nescienza, il sūtra prosegue affermando che la straordinaria intensità di questo atto di coscienza fa sì che il manifestarsi della differenziazione si sospenda anche nel vivere ordinario [in cui poi si ricade].

6. Col raccoglimento sulla ruota delle potenze è realizzato il riassorbimento del tutto. *śakticakrasaṃdhāne viśvasaṃhāraḥ*

A Bhairava, la cui natura è uno stato di protensione interiore essenziato dell'emergenza della intuizione suprema, inerisce una certa, indefinibile potenza, la potenza di Libertà, 'Colei che da nulla è trascesa' (*anuttarā*), Suprema (*parā*), come quella che è caratterizzata da un guardare all'esterno, ma con la mira rivolta all'interno,[56] dominatrice totale del fluire della ruota delle potenze; benché venga detto di lei che è al di là di successione e non successione, di vuoto e di pieno[57] o di entrambi i due, essa sfugge anche a tale definizione. Da lei, su di un sostrato che da lei stessa è costituito, è mostrato questo gioco [del mondo] che ha il suo essere nella rifulgenza della ruota delle potenze, come la venerabile Emissione e così via,[58] cominciando con l'espansione verso l'esterno e concludendosi col riposo nel supremo soggetto.

Secondo la dottrina della Tradizione Segreta, attraverso il raccoglimento sulla ruota delle potenze manifestata da Essa, ovverosia la meditazione secondo la giusta successione, si produce il riassorbimento del tutto, dall'inferno Kālāgni[59] fino all'ultima compagine (*kalā*), e l'esistente, anche se

---

56. L'espressione è tratta da una verso di un'opera ignota, frequentemente citato (PH p. 42, SN p. 25, ecc.), che definisce la cosiddetta *bhairavamudrā*, di cui si parlerà più avanti. Suggerisce la vibrante immobilità generata dall'equilibrio di un volgersi verso l'esterno senza decadere dall'assoluta interiorità (v. ad es. l'*Anubhavanivedana* di Abh.; L. Silburn, *Hymnes de Abhinavagupta*, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1970, pp. 37-47.
57. *°kramākramariktārikta°* mi sembra preferibile a *°kramākramātiriktarikta°* del testo edito (p. 9).
58. La potenza di Emissione (Sṛṣṭikālī) è la prima delle dodici potenze dell'*anākhyacakra* che è al centro delle speculazioni della scuola Krama (la cosiddetta 'Tradizione Segreta'), sulla cui base Kṣe. interpreta il presente sūtra. Delle concezioni del Krama è fatto cenno nell'Introduzione.
59. Kālāgni 'Fuoco del Tempo' è il primo dei sedici mondi compresi nel principio Terra.

la sua condizione è quella della corporeità e dell'esteriorità, si identifica col fuoco della suprema coscienza. Com'è detto nella *Bhargaśikhā* ('Il Raggio di Splendore')[60]:" Allora egli tutto divora, la morte, il tempo, l'insieme delle Compagini (*kalā*), la moltitudine delle forme di manifestazione (*vikāra*), l'identificazione con le percezioni (*pratipattisātmyam*[61]), la massa delle rappresentazioni differenziate di unità e molteplicità. (opp.: 'che nascono dalle rappresentazioni differenziate ...')".

E anche nella *Vīrāvali* ('Il Lignaggio degli Eroi'):[62] "Poni mente a questa pira che sta nel corpo, ardente come il fuoco del tempo: in essa tutte le cose vanno a distruzione, è bruciato l'insieme dei princìpi".

"È chiamata 'basata sulla Potenza' ", si legge nel *Mālinīvijaya* (II.22), "quella compenetrazione che è raggiunta meditando su un oggetto con la sola mente, senza ricorrere al profferimento".[63]

Così dicendo è sempre lo stesso principio che viene enunciato in termini diversi: esso diverrà chiaro con l'adorazione dei piedi di un maestro qualificato, né saranno qui date altre spiegazioni. Proprio questo è quanto riassunto nel primo e ultimo verso dello *Spanda* (I.1): "... al cui aprirsi e chiudersi di ciglia ..." e (III.19) " Ma quando ha posto le sue radici nell'unica realtà ...".[64] - 6 - [65]

---

60. Tantra probabilmente di tendenza Kula (noto anche come *Kacabhārgava* o *Bharghāṣṭakaśikhākula*), ora perduto. Ne rimangono alcune citazioni in opere di Abh., Kṣe., Jay., etc. (cfr. V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta*, pp.51-52; M.S.G. Dyczkowski, *The Stanzas on Vibration*, SUNY Press, Albany 1992, p. 296).
61. Significato incerto.
62. Tantra *śaiva* (perduto) facente sicuramente parte delle scritture Kula (cfr. K.C.Pandey, *Abhinavagupta*, cit., pp. 549 e 568; V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta*, pp. 68-69). Anche in questo caso ne sopravvivono soltanto alcune citazioni in opere di Abh., Kṣe., Jay. Il passo citato gioca sull'ambiguità del termine *citi*, che può significare sia 'pira' che 'coscienza': come il fuoco della pira brucia il legno e lo riduce in cenere, così la coscienza ingloba e assimila la realtà esteriore.
63. Con 'profferimento' si sottintendono, secondo Abh. (TĀ I.220), anche il resto delle pratiche psicofisiche, rituali, ecc., che rientrano nei mezzi 'individuali'. Oltre che 'profferire, pronunciare', *uccāra*, nel senso pregnante, sta a significare un processo di 'spinta' verso l'alto del mantra, del *prāṇa*, ecc. (cfr. A. Padoux, *Vāc: the Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, SUNY Press, Albany 1990, pp. 399-401, 403-410).
64. "Rendiamo lode al Benigno, da cui scaturisce la gloria della ruota delle potenze; al suo aprirsi e chiudersi di ciglia sorge l'universo e si dissolve". "Ma quando ha posto le sue radici nell'unica realtà, allora, controllando la nascita e la dissoluzione, egli ascende al rango di fruitore. Sarà dunque il signore della ruota".
65. "Le potenze sono quelle di Conoscenza e di Azione; sono esse che costituiscono

Per chi ha così realizzato il riassorbimento del tutto, non sussiste più differenza tra momento del *samādhi* e ritorno alla coscienza ordinaria.

7. Anche nei diversi stati di veglia, sogno, sonno profondo si produce il compiuto godimento del quarto. *jagratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasaṃbhavaḥ*

Nella diversità degli stati di veglia, sogno, sonno profondo, che saranno tra breve descritti, nel loro vario e molteplice manifestarsi separatamente, può aversi il compiuto godimento del quarto stato,[66] contessuto com'è con tutti i piani della realtà, essenziato di Fulgore, definito nel sūtra che dice: "Lo slancio è Bhairava". Tale compiuto godimento del quarto stato, la condizione fatta del meravigliato assaporamento (*camatkāra°*) [67] di esso, si invera in colui che è concentrato nel grande yoga suddetto. Questo è il senso del sūtra. Alcuni, in luogo di 'si produce il compiuto godimento ...', preferiscono la lezione, di immediata perspicuità, 'si ha la coscienza [chiamata] esperienza... (*°ābhogasaṃvit*)'.[68]

"Come la luna, simile a un fiore, risplende in ogni dove e allieta il mondo in un attimo con la profusione delle sue delizie, così il grande yogin, o Dea, va errando per la terra e con i raggi della luna della conoscenza allieta in ogni luogo tutto il vario mondo, dagli inferni fino a Śiva". Così nel *Candrajñāna* ('La Conoscenza Lunare, o di Candra')[69] è descritta la condi-

---

l'universo intero. [...] Il termine 'ruota' (*cakra*) allude al loro 'saziare, soddisfare' [*cakana*, cfr. *Pāṇinīyadhātupāṭha* I.820 *caka tṛptau* ; una più elaborata interpretazione 'etimologica' di *cakra* si trova in TĀ XXIX.106: "La 'ruota' così si chiama per il suo potere di espandere, soddisfare, recidere e agire"]. *Saṃdhāna* [che Kṣe. ha inteso nel senso di 'raccoglimento, meditazione'] significa 'appropriazione'. [Il significato del sūtra è dunque il seguente:] In seguito all'immersione nel proprio sé, si ha il riassorbimento, lo stato di dissoluzione [del tutto, cioè delle potenze]". Il supremo sé - dice dunque Bhā. - nell'aspetto di Bhairava 'riassorbe' ogni manifestazione e ogni attività, quelle stesse in cui, nell'aspetto di Śiva, si 'dischiude'; la sua natura non è infatti limitata a uno dei due momenti, ma risplende nella sua pienezza proprio in questo movimento di sistole e diastole (ŚSVār p. 10).

66. Il quarto stato è quello in cui vengono trascese le modalità dell'esistenza ordinaria, proprie dei primi tre (veglia, sogno, sonno profondo). La concezione dei quattro stati, più talvolta un transquarto, è presente fin nelle più antiche Upaniṣad.
67. Sul concetto di *camatkāra* 'gustazione, meraviglia', che occupa un posto importante nella dottrina del Trika, si veda l'Introduzione.
68. È la lezione adottata da Bhā.
69. Un *Candrajñāna* è citato nella lista dei 64 tantra fornita dal *Nityāṣoḍaśikārṇava* (I.15); cfr. V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta*, pp. 26-27.

zione del grande yogin che esperimenta il pieno godimento del quarto stato all'interno di tutti gli altri.

Questo principio è sintetizzato in una stanza dello *Spanda* (I.3): "Pur nel succedersi dei diversi stati di veglia ecc. ...".[70] - 7 -[71]

I tre stati di veglia sogno e sonno profondo vengono definiti nei tre sūtra seguenti:

8. La veglia è la conoscenza.
   jñānaṃ jāgrat
9. Il sogno sono le rappresentazioni mentali.
   svapno vikalpāḥ
10. Il sonno profondo di māyā è il non-discernimento.
    aviveko māyāsauṣuptam

Lo stato di veglia corrisponde al comune conoscere mondano che deriva dai sensi esterni ed ha per oggetto entità dotate di una realtà obiettiva, da tutti esperibile. Lo stato di sogno consiste nelle rappresentazioni prodotte dalla sola mente (*manas*) e che hanno per oggetto entità la cui esistenza è limitata alla sfera soggettiva; tale stato è infatti costituito essenzialmente da siffatte rappresentazioni mentali. Infine, il non-discernimento, ossia l'assenza di discriminazione, la non-percezione, costituisce appunto il sonno profondo, naturato di offuscamento, la cui essenza è Māyā. Tale definizione dello stato di sonno profondo si estende implicitamente anche alla natura di Māyā, che è da sopprimere.

Questi tre sūtra, oltre a quella generale dei tre stati, esprimono anche la definizione della triplice natura che inerisce a ciascuno di essi. In questo senso, dunque, il primo momento del conoscere proprio dello stato di sogno - quella fase cioè che è ancora priva di rappresentazioni mentali -, quello è la veglia. Quello poi che ivi sono le rappresentazioni mentali, quello è il sogno vero e proprio. Il non discernimento della vera realtà cor-

---

L'opera con questo titolo di cui ho trovato vari manoscritti a Srinagar e Benares appare, ad una prima scorsa, diversa e più recente.

70. "Non decade dalla sua intima natura di soggetto percettore, pur nel succedersi dei diversi stati, di veglia e così via -, che in realtà non sono da lui separati."

71. Bhā., come già notato, legge *°saṃvit* in luogo di *°saṃbhavaḥ*. "Questa coscienza, chiamata pieno godimento del quarto, ovvero la condizione di soggetto conoscente, permane attraverso i vari stati ..." (ŚSVār p. 10). Il breve commento è ricalcato su SK I.3-4.

risponde invece al momento del sonno profondo. Passando poi all'ambito del sonno profondo, vediamo che sebbene in esso non si abbiano rappresentazioni mentali, pure, nel momento in cui vi si entra, è possibile riscontrare un qualcosa d'analogo alla conoscenza di veglia - in una forma conveniente a quello stato - e subito dopo, sempre in una forma confacente, anche uno stato di sogno, consistente in rappresentazioni mentali create dalle impressioni karmiche.

Se poi vogliamo riferire questi sūtra all'esperienza degli yogin, allora diremo che in essi prima si ha la veglia - ossia la conoscenza -, come concentrazione su questo o quell'oggetto; quindi il sogno - ovvvero le rappresentazioni mentali -, vale a dire il continuo fluire di queste percezioni; e infine il sonno profondo e cioè il *samādhi*, in cui cessa ogni coscienza di distinzione tra oggetto percepito e soggetto percettore. Questo è l'insegnamento che deriva da una siffatta interpretazione del testo. E appunto sulla base di ciò il *Pūrvaśāstra* ('L'Insegnamento Antico')[72], nel passo che comincia con : "... non svegliato, svegliato, ben svegliato, perfettamente svegliato ...", esprime anche nel caso degli yogin una differenziazione dei vari stati (veglia, ecc.) derivante dal loro compenetrarsi l'uno nell'altro.[73] - 8. 9. 10 -[74]

Sono stati in tal modo descritti i tre stati, di veglia, ecc., relativamente agli uomini comuni e agli yogin. Colui che in virtù del divoramento del tutto, dovuto al raccoglimento sulla ruota delle Potenze, ha realizzato in sé l'estensione del quarto stato comportante la cessazione di ogni dualità, costui, dico, asceso al culmine di questo quarto stato, penetra nel transquarto, nella Coscienza di cui si è detto, diventando così:

11. Fruitore della triade, signore degli eroi.
tritayabhoktā vīreśaḥ

---

72. Altro nome del MV; il verso citato è II.43.
73. Su questo tema vedi tutto il secondo capitolo del MV, che ne costituisce la fonte primaria, e soprattutto il diffuso commento di Abh. (TĀ X.227cd-301ab). Vedi anche la dettagliata descrizione che ne dà J. Singh, *Śivasūtras*..., cit., pp.44-47. Questa dottrina finirà per travalicare i confini dello Śivaismo; echi diretti, seppure con diversi sviluppi, se ne trovano ad es. nello *Yogaśāstra* (vedi i capitoli VII, IX e X) del jaina Hemacandra.
74. La mira di Bhā. è quella di porre in rilievo come la natura di queste tre dimensioni non sia univoca, ma relativa al soggetto che le esperimenta. In relazione all'illuminato esse hanno un senso, un senso opposto per il non illuminato: vivendole il primo le polarizza in un modo, nel modo opposto il secondo (ŚSVār pp. 11-13).

Mescolati i tre stati di veglia, ecc., alla beatitudine del quarto in forza della meditazione sulla ruota delle Potenze, colui che, profondamente compenetrato in tale cogitazione, arriva a vedere in essi dissolta ogni impressione karmica di dualità, ridotti ormai a un continuo fluire del succo di beatitudine, costui, appunto, è il fruitore della triade, quello che con meraviglia l'assapora (*camatkartā*). Perciò, in base al principio espresso nel verso[75]: "V'è nei tre piani quel che è chiamato fruitore e quel che è detto fruibile; ma colui che entrambi li conosce, questi, pure fruendo, non viene macchiato [dalle fruizioni]", un tale yogin è nelle Grandi Tradizioni descritto come l'incontrastato dominatore di se stesso, colmo della suprema beatitudine, il signore degli eroi intenti a divorare la differenziazione degli esseri - il signore, cioè, dei sensi-, compenetrato nell'essere di Manthāna Bhairava.[76] Chi non sa realizzare una condizione siffatta non è che gregge mondano, *fruito* dai tre piani di veglia, ecc.

Chi non si è elevato fino a questa vetta - fosse anche uno yogin - non merita il nome di 'signore degli eroi': egli non è in realtà che un offuscato. Così è detto. Ciò è mostrato estesamente in vari testi, come ad esempio nello *Svacchanda*, quando si legge (VII. 260): "Grazie allo yoga libero (*svacchanda*) che si muove per il libero cammino, lo yogin congiunto con

75. Citazione non rintracciata.

76. Bhairava-lo Scuotitore (*manthāna*) è il signore della ruota delle potenze, secondo la scuola Krama (vedi SN p. 6, *Kramastotra* di Abh. v. 28, ecc.), cui Kṣe. qui allude con l'espressione 'Grandi Tradizioni'. La radice *math/manth-* indica l'azione dello sbattere e rimescolare il latte per estrarne la panna e *manthana* è anche lo sfregamento delle due bacchette di legno per accendere il fuoco; essa possiede inoltre una forte valenza sessuale (la radice viene accostata, seppure dubitativamente, al lat. *mentula* 'pene'; cfr. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Band II, Heidelberg 1963, p. 579). Una volta che l'adepto ha identificato quello che è il suo vero centro, anche l'esperienza sensoriale cessa di essere un legame e si dischiude la possibilità di farne un veicolo di liberazione. Convenientemente saturati con una intensificazione estrema, accompagnata allo sganciamento da ogni brama individuale, i sensi vengono restituiti alla loro natura di espressione della Potenza. Potenze essi stessi (non va dimenticato che il termine più corrente per 'senso' è *indriya*, il cui significato originario era '[potere] di Indra'), vengono nutriti e incrementati - come dice Abh. nel *Bhagavadgītārthasaṃgraha* (p.46, *ad* BhG III.11) - dagli stessi oggetti dei sensi nell'ambito del fruire 'purificato', sostentando e potenziando a loro volta il soggetto nel cammino della liberazione (vedi *ibid.* III.11-12, IV.26; TĀ IV.201-202; *Mahānayaprakāśa* (Triv.) IX.4 segg.; ecc.). Comunemente il termine *vīra* viene adoperato per designare il tipo più celebrato di adepto tantrico, incline alle pratiche incentrate sull'energia, spesso consistenti nell'affrontare delle realtà (sesso, bevande inebrianti, carne, ecc.) la cui 'negatività' si richiede di dominare e di capovolgere.

la sede del Libero [Bhairava] raggiunge l'identificazione con il Libero". Lo stesso principio riassume lo *Spanda* nella stanza (I.17): "Nei tre stati sussiste sempre invariabile l'esperienza del quarto". - 11 -[77]

Ci sono per questo grande yogin dei gradi intermedi nell'ascesa attraverso i vari princìpi? E quali sono questi gradi dai quali il piano che è al di là dei princìpi viene caratterizzato? Ci sono - risponde il sūtra - :

12. Gli stadi dello yoga sono stupore.
vismayo yogabhūmikāḥ

Come uno che vede una cosa fuori dall'ordinario prova un senso di stupore, così il sentimento dello stupore, nel godere del contatto con le varie manifestazioni della realtà conoscibile, continuamente si produce in questo grande yogin con tutt'intera la ruota dei sensi, sempre più dispiegata, immota, pienamente dischiusa, in forza della penetrazione nella sua più intima natura, unità compatta di coscienza e di meraviglia (*camatkāra*) sempre nuova, estrema, straordinaria.

È uno sgorgare continuo di sbalordimento (*āścaryamāṇatā*), all'interno del sé che è beatitudine illimitata, incolmabile, sempre più intenso. Nient'altro che questo sono gli stadi dello yoga - ossia del diventare uno con la suprema realtà -, i piani delimitati indicatori delle stazioni nell'ascesa verso di essa, e non vanno fatti corrispondere ai vari momenti in cui si ha esperienza diretta del bulbo, del punto e così via.[78]

Com'è detto nella *Kulayukti* ('Il Metodo del Kula')[79]: "Quando il sé per mezzo del sé viene conosciuto dagli adepti, allora il sé vede in sé lo stupo-

---

77. Per Bhā. la triade è quella formata dalle tre modalità (*guṇa*), che qualificano rispettivamente i tre stati del sūtra precedente. Insistendo sul suo motivo-guida, Bhā. afferma che esse nascondono - nell'anima non liberata - la vera natura, ma non così nell'illuminato, perché egli è contessuto con tutti gli aspetti del reale che sa non essere altro che manifestazione della Coscienza. Quest'ultimo è dunque chiamato fruitore della triade, in quanto se ne appropria (*svīkaraṇa*) ed è signore del suo fluire. Il 'fascio di raggi' (l'insieme delle potenze del sé), che è intento all'attività dell'emissione e del riassorbimento nell'ambito del mondo fenomenico, è quello che opera in questo caso il *divoramento* della realtà. È per questo che è definito 'signore degli eroi'. (ŚSVār p. 14).
78. Nell'ambito del mezzo divino le pratiche psicofisiche dello yoga non hanno posto. Il bulbo (*kanda*) è il centro (*cakra*) più basso, da cui si dipartono tutti i canali; il *bindu* è il punto luminoso in mezzo alle sopracciglia.
79. Tantra *kaula* non pervenuto.

re". E ciò è anche riassunto in una stanza dello *Spanda* (I.11): "Chi sta come immerso nello stupore, contemplando la vera natura propria come quella che a tutto presiede, come può essere ancora soggetto a questa dolorosa trasmigrazione?". - 12 - [80]

Per colui che ha raggiunto un tale stadio dello yoga,

13. La volontà è la potenza Umā, Kumārī.
icchā śaktir umā kumārī

Per lo yogin che ha conseguito il piano del supremo Bhairava, la volontà è la potenza Umā, ovvero la potenza suprema di Parameśvara naturata di libertà. Ed essa è *kumārī*[81], in quanto è dedita al gioco dell'emissione e del

---

80. Gli stadi dello yoga sono le varie specie di *samādhi*. Quando lo yogin perviene a scorgere tutto il reale sotto il segno della suprema Coscienza ('presieduto da essa') viene pervaso da un sentimento di meraviglia che sorge in relazione ad ogni entità, a cominciare dal *bindu* (oppure 'senza che ci sia bisogno di meditazioni su cose quali il *bindu*, ecc.') (ŚSVār p.15).

81. Kṣe. propone svariate interpretazioni possibili delle parole *umā* e *kumārī*, che perciò ho lasciato nel sūtra non tradotte. Si tenga presente che il significato comune di *kumārī* è 'fanciulla, vergine' e che Umā è uno dei nomi della figlia dell'Himālaya, consorte di Śiva. Il significato più immediato del sūtra sarebbe: 'La potenza di Volontà è la fanciulla Umā'. Kṣe., con un procedimento tipico del commentatore indiano, mette una accanto all'altra interpretazioni diversissime e quasi tutte ugualmente 'artificiali', senza esprimere la sua preferenza per nessuna ma lasciandole convivere e produrre nella parola originaria come una lievitazione di significati che la arricchisce senza distruggerla. Senza entrare troppo addentro alle procedure di analisi grammaticale usate qui da Kṣe., ognuna in sé tecnicamente del tutto legittima, ci limiteremo a notare che nella prima interpretazione *kumārī* è messa in relazione con la radice *kumār-* 'giocare' (vedi sotto, n. 82); nella seconda, è intesa come un composto determinativo ottenuto scindendo la parola in *ku-* 'terra' e *-mārī* 'uccideitrice'; nella terza, la parola è lasciata al suo significato letterale di 'giovinetta non ancora mestruata' e quindi ancora inadatta ad essere un oggetto di godimento sessuale (con ciò Kṣe. intende sicuramente alludere, con uno spostamento metaforico di piano, al suo appartenere ad una dimensione ancora totalmente svincolata dal mondo fenomenico dell' 'oggetto' e dunque al suo risiedere nel piano della pura soggettività); nella quarta, solo lievemente diversa da quest'ultima e anzi probabilmente proprio da essa innescata (l'interpretazione precedente potrebbe essere anche letta come 'che è in unità con il suo amato e non si lascia possedere da altri'), *kumārī* è più genericamente la 'fanciulla' Umā tutta tesa all'unione col suo sposo Śiva, riferendosi in questo caso alla Potenza che è ontologicamente più vicina al Dio, la Potenza di Libertà.

riassorbimento del tutto, intendendo in tal modo *kumār-* nel senso di 'giocare'[82]; o anche *kumārī* nel senso che uccide (*mārayati*) la terra (*ku*), ovvero la terra di Māyā[83] che produce la differenziazione - ne soffoca i germogli. O ancora, si può intendere *kumārī* come 'giovinetta', che è sottratta al godimento da parte chi è altro e risplende in unità con il soggetto fruitore. Oppure ancora; al modo che la fanciulla (*kumārī*) Umā, abbandonato ogni altro attaccamento, è di continuo protesa a propiziarsi il compimento dell'unione con Maheśvara, così appunto è per la volontà dello yogin.

Questa è la lezione accettata e commentata dai nostri maestri. Vi sono invece altri che leggono *śaktitamā*[84] 'Potenza suprema' esprimendo in tal modo la preminenza della Volontà rispetto alla potenza di Conoscenza e di Azione.

Da quanto affermato risulta che la volontà di un tale yogin non è, come negli uomini comuni, quella allo stato grossolano: essa, invece, coincide con la Potenza suprema, assolutamente inostacolata. Com'è detto nello *Svacchanda* (X.727cd-728ab): "Questa Dea si manifesta nelle forme individuate di tutte le dee, velata dalla māyā che scaturisce dall'unione;[85] è Kumārī, la suscitatrice dei mondi".

E anche nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (I.25cd-26): "La mia volontà è la suprema Potenza, da me inseparata, nascente dalla mia propria natura. Come il calore per il fuoco, come il raggio per il sole: così essa va intesa. O anche: essa è la Potenza che è causa di tutto l'universo". Con altre parole lo stesso concetto è riassunto nello *Spanda* (I.8): "L'uomo, infatti, non mette in moto l'impulso della volontà da se stesso, ma solo mercé il contatto con la forza del sé, in virtù del quale si identifica con lui" (trad. Gnoli). - 13 -[86]

Per un tale yogin permeato della suprema volontà

---

82. Il riferimento è a *Pāṇinīyadhātupāṭha* X.331 *kumāra krīḍāyām*. In realtà, non di una vera radice si tratta ma solo del tema del denominativo formato sul sostantivo *kumāra* 'fanciullo', nel senso di 'comportarsi da fanciullo, folleggiare, giocare'.
83. O più precisamente: 'quella terra che è Māyā'.
84. *°tama* è il morfema del superlativo assoluto, che in sanscrito può essere applicato, eccezionalmente, anche ai sostantivi e addirittura ai verbi. È questa la lezione adottata da Bhā.
85. Velata - come spiega Kṣe. nel suo commento a questo tantra (vol. V, p. 306) - dalla potenza offuscatrice di Māyā la quale però non è che un'espressione della libertà della Coscienza ('scaturisce dall'unità del principio supremo').
86. Bhā. legge *śaktitamā* in luogo di *śaktir umā* e di conseguenza intende: "La potenza superiore a tutte le altre è la volontà di Parameśvara". A *kumārī* dà il senso di 'distruttrice della creazione spregevole', interpretazione parzialmente simile alla seconda di Kṣe, con la differenza che qui il primo membro del composto è considerato *ku-*, prefisso con significato dispregiativo (ŚSVār p. 16).

14. Il visibile è il corpo.
dṛśyaṃ śarīram

La realtà visibile, sia esteriore che interna, tutta gli appare come fosse il suo corpo e non più come un qualcosa di separato: ciò è dovuto al suo eccelso raggiungimento che lo colloca nel piano di Sadāśiva[87], caratterizzato dalla consapevolezza "io sono questo [universo]". La persona individuale, costituita [a seconda dei vari livelli] dal corpo, dalla mente, dal prāṇa e dal vuoto, viene sentita [in questo piano] alla stregua di un qualsiasi oggetto conoscibile, come il colore azzurro, ecc., e non, come appare alle anime non liberate, quale il vero soggetto. In tal modo, quella raggiunta dallo yogin nei riguardi del corpo e di ciò che è esterno, di tutto, insomma, è una visione priva di differenziazioni, come lo è il fluido contenuto nell'uovo del pavone. "Come dall'acqua le onde", si legge nel *Vijñānabhairava* (v.110) "come dal fuoco le lingue di fiamma e dal sole la luce, così da me Bhairava scaturisce il vario dispiegarsi del tutto". Lo stesso principio è riassunto nello *Spanda* (II.4): "Non è altri che il fruitore quel che sempre e dovunque si presenta come oggetto di fruizione". - 14 - [88]

Arrivare a percepire, in modo uniforme, come proprio corpo tutta quanta la realtà visibile, e come una qualsiasi realtà visibile tutto ciò di cui consiste la persona, fino al vuoto, non è difficile.

15. Raccogliendo la mente sul cuore si raggiunge la visione del visibile e del sonno.
hṛdaye cittasaṃghaṭṭād dṛśyasvāpadarśanam

Il cuore è la luce della coscienza,[89] perché è luogo del fondamento del tutto.

Raccogliendo la mente sul cuore, ossia concentrando la mente, che è sempre in movimento, su questo solo punto, si ottiene la visione del visibi-

---

87. Nella scala dei princìpi o categorie Sadāśiva occupa generalmente il terzo posto dopo Śiva e la Potenza. In esso comincia a profilarsi il primo albore dell'oggettività, ma ancora pienamente immersa nell'io, tutt'una con esso.
88. A colui che ha raggiunto l'identificazione con Śiva non inerisce più un corpo singolo; l'illuminato pervade ogni forma, tutte nascono da lui. Ogni corpo è dunque il suo e la realtà visibile è per lui quel che il riflesso è per lo specchio (ŚSVār pp. 16-17).
89. Quel che è chiamato 'cuore' è la zona più intima di ogni creatura, dove la luce della suprema coscienza, pur in seno al fenomeno, continua segretamente a risplendere in tutta la sua pienezza. Sul cuore e la sua simbologia nelle scuole śaiva e, in generale, nelle varie tradizioni indiane cfr. P.E. Muller-Ortega, *The Triadic*

le - come il colore azzurro, il corpo, il prāṇa, la mente - e del sonno, del vuoto cioè, che consiste nell'assenza di tutto questo. Apparirà, così com'è in realtà, deposta ogni discriminazione tra soggetto percettore e oggetto percepito, come tutto ciò costituisca per così dire il proprio corpo. La mente, infatti, penetrando nella luminosità della coscienza, vedrà il tutto colorato da essa. Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v.49) : "Colui che, dissolti i sensi nell'etere del cuore, a null'altro pensando, o Beata, penetra nel mezzo dello scrigno dei loti,[90] raggiunge la felicità suprema". Per felicità suprema qui si intende la signoria dell'universo.

A proposito del grande yogin che ha conseguito la modalità propria della realtà assoluta, anche nello *Svacchanda* (IV.310-311ab) si dice: "Costui pervadendo l'intero cammino dell'universo, nelle sue forme mobili e immobili, senzienti e insenzienti, si viene a trovare in uno stato di perfetta compenetrazione con tutti gli esseri, le specie d'esistenza, i princìpi, i sensi". E nello *Spanda* (III.7): "...così, se ad essere presieduto da tale realtà è il nostro proprio sé, tale conoscenza si ha nei riguardi di tutte le cose". - 15 -[91]

Qui poi è indicato ancora un altro mezzo.

16. Oppure, la Potenza limitatrice si dissolve in virtù del raccoglimento nel principio puro. *śuddhatattvasaṃdhānād vāpaśuśaktiḥ*

Il principio puro è il supremo Śiva. Se uno medita l'universo come radicato in Esso, pensando: "La sostanza di tutto questo non è altro che il supremo Śiva", allora la Potenza che lega, quella che ha nome *paśu*

Hearth of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir, SUNY Press. Albany 1988 .

90. Il cuore viene immaginato come una coppa formata da due loti intrecciati (cfr. L. Silburn, *Le Vijñānabhairava*, Paris 1961, p. 96).

91. Il 'cuore' è il fondamento; l'etere della suṣumnā (*sauṣumnaṃ vyoma*). Con la riduzione a unità dei fluttuanti e molteplici stati mentali il sé si assorbe in questo vuoto centrale; la modalità dell'esistenza ordinaria svanisce. L'illuminato allora si identifica con la vera natura propria, priva di ostruzioni e perciò 'visibile', e così perviene alla cessazione dello stato di offuscamento che era causa del 'sonno'. Questa esperienza di dissoluzione (degli stati mentali, ecc.) per il non illuminato non è altro che 'sogno'; l'illuminato, invece, avendo bevuto il soma, trova in essa la 'libertà del sogno' (cfr. SK III.2 con il commento di Kallaṭa). Tutto ciò va inteso alla luce di SK I.25 (su cui vedi pp. 150, nota 292). Leggo, col ms. K, *sauṣumnam* in luogo di *sauṣuptam* (ŚSVār p. 17-18).

'bestia in cattività', cessa di essere. Colui che consegue una tale condizione, che è quella propria del piano di Sadāśiva, diventa signore dell'universo intero.

"Tutte quelle manifestazioni evidenti, a cominciare dalla paralisi", si legge nel *Lakṣmīkaulārṇava*,[92] "esposte nel rituale dell'iniziazione[93], quelle, o Dea, non valgono la sedicesima parte "(*kalā*)[94] del congiungimento (*saṃdhāna*)".

---

92. Tantra *kaula* del quale sono pervenuti solo pochi versi, citati da Kṣe. nella ŚSV e nel suo commento allo SvT. L'interpretazione di questo verso (destinata a conservare un certo margine di dubbio) pone diversi problemi causati sia dall'ignoranza del contesto nel quale era originariamente inserito, sia dalla forte polisemia di alcuni termini che vi figurano : *pratyaya* 'percezione' 'idea' 'nozione' 'convinzione' 'prova evidente' (per tacere di 'affisso' nel lessico grammaticale), *stobha* 'interiezione (in particolare nella recitazione del *Sāma-Veda*)' 'paralisi', e *saṃdhāna* 'mettere insieme, collegare' ' raccogliere' 'allearsi' 'percepire'. Cominciando da quest'ultimo, che appare il meno problematico, direi innanzitutto che mi sembra molto improbabile che avesse nel verso il significato che Kṣe. implicitamente gli attribuisce, citandolo a sostegno o a illustrazione della sua interpretazione di *saṃdhāna* nel sūtra come *anusaṃdhāna* 'volgere l'attenzione verso, meditare su, tendere a, etc.'. Visto che il verso allude ad un momento dell'iniziazione, il termine potrebbe riferirsi alla pratica che i testi chiamano *nāḍīsaṃdhāna*, con la quale l'adepto si unisce spiritualmente con Śiva (o con il maestro etc.) idealmente 'collegando' i propri canali in cui fluisce il prāṇa con quelli di Śiva; questa pratica è menzionata ad es. nello SvT (III.52; vi figura anche un *mantrasaṃdhāna*, descritto immediatamente prima), nella SŚP (I p.260, II p. 128, III p. 106 etc.). Il termine *saṃdhāna* ricorre nel contesto dell'iniziazione anche in un altro senso: 'congiungere' un elemento, un principio etc. con uno appartenente ad un piano ontologico superiore allo scopo di purificarlo, dissolvendolo in esso (*Mṛgendragāma, kriyāpāda*, VIII.119cd-120ab; cfr. SŚP III p. 296 n. 279) . Anche questo significato è possibile, ed anzi è probabile che proprio questo possa essere il senso originario di *saṃdhāna* nel sūtra, che dunque il commento di Kṣe. si limiterebbe a tradurre nella terminologia del Trika. Venendo poi a *stobha*, possiamo subito escludere il significato 'interiezione' ricordando che nei tantra śaiva esso ricorre solo nel senso di 'paralisi', paralisi dei legami (*pāśastobha*), determinata per l'appunto dall'iniziazione (cfr. ad es. TĀ XXIX.209), o paralisi dell'adepto stesso, come effetto visibile dell'avvenuta iniziazione; un passo superstite del perduto *Bhairavakulatantra*, citato da Jay. (TĀ vol. VIII, p. 181) e assunto da Abh. come la principale autorità circa le 'cinque iniziazioni' in uso nelle cinque principali scuole śaiva (secondo l'ordine ascendente qui proposto : Siddhānta, Tantra, Trika, Kula e Kaula), considera *stobha* come l'elemento caratterizzante dell'iniziazione secondo il Kula. A *stobha* è possibile collegare l'ultimo termine in questione, *pratyaya*, il più polisenso, e interpretarlo alla sua luce. Il *Tantrasadbhāva* descrive un rituale definito da Abh. (TĀ XXIX.211cd segg.) *sapratyayā dīkṣā* 'iniziazione accompagnata da una prova evidente (del suo effetto)', in cui la prova è per l'appunto la paralisi (*stobha*) dell'iniziando (segni caratteristici dell'entrata nel 'supremo cammino' sono individuati dal MV X.35bc

E così nel *Vijñānabhairava* (v. 63): "Si mediti simultaneamente tutto il corpo o il mondo come costituiti dalla coscienza e in forza di questo pensare non discorsivo avverrà la nascita suprema". Lo stesso principio è anche riassunto in una stanza dello *Spanda* (II.5): "O anche: colui che ha conseguito questo stato di coscienza, vedendo il mondo intero come gioco, ininterrottamente compenetrato con la suprema realtà, è senza dubbio un liberato in vita".[95]- 16 -

17. La riflessione è la conoscenza del sé. *vitarka ātmajñānam*

"Io non sono altri che Śiva stesso, il sé del tutto [96]": appunto questo riflettere, questo considerare,[97] costituisce per lo yogin la conoscenza del sé. È detto nel *Vijñānabhairava* (v. 109): "Il supremo Signore che tutto conosce, tutto opera e pervade, proprio quello io sono, miei sono gli attributi di Śiva". Chi possiede tale ferma convinzione diventa Śiva. E anche nello *Spanda* (II.7) "... questa è la presa del sé".[98] Qui la comprensione, l'apprensione, la conoscenza del sé, risiede appunto nell'essere in-

---

nella beatitudine, nel salto, nel tremore, nel sonno e nella vibrazione). Altro esempio di 'paralisi di legami' (intesa da Rāmakaṇṭha come paralisi di corpi), considerata una prova evidente (*pratyaya*) del conseguimento dei poteri, ricorre nel *Sārdhatriśati-Kālottara* XXI.10, che dedica ai vari *pratyaya* un intero capitolo; su *pāśastobha* (stavolta interpretato dallo stesso commentatore Rāmakaṇṭha come 'inibizione del potere dei veleni') vedi *Nareśvaraparīkṣā* III.165cd.

93. Se invece si accetta la lez. *dīkṣāsiddhau*, riportata in nota: 'al fine di certificare l'avvenuta iniziazione'.
94. È un modo di dire per indicarne la pochezza. Sedici sono le fasi (*kalā*) lunari. La stessa espressione ricorre in MV XVIII.19, etc.
95. Cf. sotto, p. 128.
96. O anche : 'che ha come essenza il tutto'.
97. Va almeno accennato, per quanto riguarda il termine *vitarka* nel sūtra, che *tarka* (in un senso molto pregnante) designa la fase più alta, la sesta, dello yoga śaiva (MV XVIII.18-19). Lo yoga a sei membri, contro gli otto dello yoga classico, è diffuso in molte scuole tantriche sia hindu che buddhiste (TĀ IV.86-109ab; Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*, cit., pp. 92-98, 207 segg.; cfr. la serie di articoli di G. Grönbold, a cominciare da "Materialen zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-Yoga. I", *Indo-Iranian Journal*, 24, 1982; v. anche V.V. Dvivedi (ed.), *Nityāṣoḍaśikārṇava*, Yogatantragranthamālā 1, Varanasi 1968, *Upodghāta* pp. 117-119; H. Brunner, "The Place of Yoga in Śaivāgamas", in P.S. Filliozat, S.P. Narang, C.P. Bhatta (Eds.) *Pandit N.R. Bhatt Felicitation Volume*, cit., pp. 439-443).
98. "Questo è l'ottenimento dell'ambrosia, questa la presa del sé, questa l'iniziazione che dispensa il nirvāṇa e conduce all'identificazione con Śiva".

separato da Śiva, essenziato del tutto: il sūtra va inteso anche in questo senso. - 17 - [99]

Per questo yogin, inoltre,

18. La felicità del *samādhi* è la beatitudine nel mondo.
lokānandaḥ samādhisukham

Dalla parola *loka* 'mondo' vengono significate nel contempo due distinte realtà: l'insieme delle cose (da *lokyate* 'è percepito') e l'insieme dei soggetti percettori (da *lokayati* 'percepisce'). La felicità del perfetto assorbimento (*samādhi)*, per un tale yogin, consiste appunto nella beatitudine che si prova mentre questo mondo così si manifesta[100], quella beatitudine, fatta di un meravigliato assaporamento (*camatkāra*) che nasce dal convergere esclusivo verso il riposo nel piano del Soggetto conoscente, al qual proposito nel *Vijñānabhairava* (v. 106) è detto: "La percezione di soggetto conoscente e di oggetto conosciuto è comune a tutti gli esseri corporei; negli yogin, però,

---

99. Bhā. scinde il sūtra 16 in due parti, che raggruppa col sūtra seguente. La triade che si viene così a formare viene fatta riferire al triplice aspetto della Coscienza: l'aspetto Śiva, l'aspetto Potenza, l'aspetto Io. Il primo s'invera col meditare il 'principio puro' - Śiva, luce purissima esente da condizioni limitanti - come la vera sostanza del sé. Con questa identificazione il velo dell'oscurità-ottusità (*tamas*) è lacerato, il fittizio io esteriore dissolto; questo stato, immerso in se stesso, è chiamato 'riposo'. Quindi emerge l'energia che ad esso inerisce, ovvero la potenza di conoscenza e di azione; questo stato è chiamato 'acquisizione' e vi è la luce dell'intuizione. Infine, in virtù del retto ragionare (*vitarka*), volto a discriminare dall'io tutti gli elementi accessori in cui è inviluppato, fino al riconoscimento della sua natura di Śiva supremo, è raggiunto il terzo momento; la 'percezione del sé', il supremo dischiudersi dell'intuizione. Il significato dei sūtra è dunque secondo Bhā., il seguente: "In virtù della meditazione del principio puro (si ha il piano chiamato Śiva)". Quindi: "La potenza della intima sede (ovvero di Śiva; qui Bhā. legge *svapada°*, in luogo di *°paśu°*)". "Essendoci il retto discernimento, si realizza la percezione del sé (considerando *vitarka*, invece che un nominativo, un locativo: in effetti il locativo *vitarke* e il nominativo *vitarkaḥ*, seguiti da *ātma°*, si mutano entrambi in *vitarka*)". Questi tre stadi sono caratterizzati rispettivamente dalla 'assenza di beatitudine' (*nirānanda*), dalla 'suprema beatitudine' (*parānanda*) e dalla 'grande beatitudine' (*mahānanda*). Questi, e altri quattro, livelli di beatitudine sono descritti nel TĀ V.44-52a. Stando al commento di Jay., le denominazioni dei primi due stadi menzionati sopra da Bhā., che ho tradotto secondo il significato più immediato, vanno intesi rispettivamente come 'beatitudine che fuoriesce (*nir°)*' (da uno stato ancora precedente di 'beatitudine innata') e come 'beatitudine che proviene dall'altro (*para°)*', cioè dalla realtà oggettiva (ŚSVār pp. 19-21).

100. Cioè, con tutta questa sua apparenza di dualità.

a differenza degli altri, c'è una attenzione continua alla connessione [tra i due]". Sempre nel *Vijñānabhairava* (v. 65) si afferma: "Consideri egli dentro di sé come tutto il mondo, o il corpo, simultaneamente sia ricolmo della intima beatitudine: grazie alla sua propria ambrosia diverrà essenziato della beatitudine suprema". Ciò è riassunto anche nello *Spanda* (II.7): "... questo e non altro è il conseguimento dell'ambrosia".

Si può intendere il sūtra anche in un altro senso, e cioè che la felicità del *samādhi* esperimentata da questo yogin assorto nel suo proprio sé venga a determinare nelle persone ordinarie (*loka*) che osservano (*avalokayataḥ*) una tale esperienza, la manifestazione della loro stessa intima beatitudine, in base al principio della trasmissione della beatitudine.[101] - 18 -[102]

Ora il sūtra mostra come questo yogin possa acquisire poteri sovranormali.

19. In virtù del raccoglimento sulla Potenza si ottiene la nascita del corpo.
śaktisaṃdhāne śarīrotpattiḥ

Quando lo yogin si raccoglie (*anusaṃdhatte*) su quella Potenza di cui il sūtra ha detto "La volontà è la potenza Umā Kumārī", e il suo essere diviene saldamente sostanziato di essa, allora, in forza di ciò, si produce il corpo che egli desidera. La qual cosa è detta nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VII.36): "Da lì[103] sorge la Potenza libera dal conoscibile, immacolata; è chiamata Volontà, è per sua natura Conoscenza ed Azione". E prosegue

101. Vedi ad. es. TĀ II.20, dove Abh. sostiene che anche l'incontro casuale con chi ha raggiunto la perfetta compenetrazione con la suprema coscienza grazie al cosiddetto non-mezzo (*anupāya*) può determinare la liberazione immediata.

102. "La luce della coscienza, suprema, pura, che si leva all'interno e all'esterno, eterna, essenziata del tutto, unica sorgente di ogni realtà, pervadente: questa è nel sūtra chiamata *loka* (inteso dunque nel senso dunque di 'luce'), è detta 'beatitudine'. Quella forma meravigliosa sfolgorante senza limitazioni, che risplende in unità con la luce della coscienza, in quanto è unicamente volta al godimento di essa, è chiamata 'piacere del *samādhi*'. Oppure, è detta 'piacere del samādhi' quell'intima gioia che sorge all'interno dei due piani - il piano del soggetto conoscente e quello dell'oggetto conoscibile - che sono estrinsecazione della realtà unica (in cui entrambi sono compresi) (ŚSVār pp. 21-22).

103. 'Da lì', ovvero - secondo il commento dello stesso Kṣe. a questo tantra - dal *dvādaśānta*, in cui si ha il momento culminante della cosiddetta meditazione 'sottile' (argomento del'intero capitolo settimo del *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* o *Netratantra*).

(VII.40): "Multiforme è questa matrice di tutti gli dèi e di tutte le potenze, il suo essere è costituito di Agni e di Soma, da essa procede il tutto".[104]

L'eccellenza di questo raccoglimento sulla potenza è affermata nel *Lakṣmīkaulārṇava*, dove si legge: " Non v'è iniziazione senza il raccoglimento (*saṃdhānam* ; 'congiungimento'?)[105], né acquisizione di poteri sovranormali, non v'è mantra, né applicazione di mantra, né attrazione a mezzo dello yoga[106]". E ciò è riassunto nello *Spanda* (III.1); "Come il Reggitore sollecitato dalla volontà, avendo prodotto il sole e la luna, procura all'essere corporeo nello stato di veglia quelle cose che gli stanno a cuore...". Il senso di questa stanza è il seguente: il Reggitore, ossia Maheśvara, essenziato com'è di luce e di beatitudine, espandendo il flusso costituito di sole e di luna, provoca il sorgere della Potenza, il cui essere è un intimo compenetrarsi di sole e di luna; congiunto a tale Potenza, rivolto così verso l'esterno, porta a compimento quei desideri che albergano nel cuore dello yogin, come il creare questa o quella forma straordinaria e così via. Lo yogin è detto 'essere corporeo' perché in lui sono ancora operanti quelle latenze karmiche che lo legano ad un corpo. Con il verso che segue: "... così ... anche nel sogno le cose desiderate ...",[107] viene addotta ad esempio la libertà che è propria del sogno, così come si presenta all'uomo

---

104. Seguo qui la lez. *tasyāḥ* del testo edito del *Netratantra*, invece di *tasyāṃ*. Agni e Soma esprimono comunemente le due polarità dell'energia.
105. Rimando alle considerazioni fatte su questo termine alla nota 92.
106. Una delle pratiche magiche in cui può venire impiegato il potere prodotto dallo yoga. Altre sono il soggiogamento, l'espulsione, l'uccisione, ecc.
107. Il verso intero recita: "... così il Signore, risiedendo nel mezzo, nella maniera più manifesta, realizza anche nel sogno le cose desiderate dallo yogin, poiché questi mai non decade dalla sua compenetrazione". Isolando questo frammento, Kṣe. lo presenta a sostegno di quanto qui gli preme dire e cioè che questo potere di dare realtà alle cose desiderate (che si produce negli yogin da svegli) può essere comparato a quello che si manifesta comunemente negli uomini nell'ambito del sogno. Il senso dell'intero verso - che va considerato congiuntamente a quello che lo precede, citato nel testo - è però un altro. Kṣe. stesso spiega i due versi nello SN, da cui riassumo. Propiziato attraverso l'introspezione della vera natura propria da parte dello yogin (che compie questa presa di coscienza da desto), Śiva, cui lo yogin si è ormai identificato, sviluppa la potenza di conoscenza e di azione (il sole e la luna) e mediante queste due potenze ogni desiderio può compiersi. Inoltre Śiva, che è presente nel canale mediano (la *suṣumnā*) in modo pienamente manifesto, realizza i voti dello yogin anche quando è in stato di sogno o di sonno profondo, dal momento che questi rimane perennemente assorto nel sé. La sua concentrazione nel sé ('il culto' di Śiva) permane inalterata attraverso ogni stato. Questo sonno che non comporta perdita di coscienza è conosciuto nei testi yogici col nome di *yoganidrā*.

comune. Tutto ciò è da me spiegato nello *Spandanirṇaya* ('L'Accertamento dello Spanda'). - 19 -[108]

Dall'eccellenza di questa meditazione derivano allo yogin altri poteri, secondo il suo desiderio. E cioè:

20. La congiunzione di elementi, la separazione di elementi, l'unificazione del tutto.
bhūtasaṃdhānabhūtapṛthaktvaviśvasaṃghaṭṭāḥ

La congiunzione, l'incremento di elementi, come corpi, soffi, stati e via dicendo, al fine di ottenere un accrescimento, ecc., in qualcosa; la separazione, la disgiunzione, di corpi, ecc., per scopi che possono essere l'estinzione di malattie o altri mali, e così via; l'unificazione del tutto, squadernato com'è nel tempo e nello spazio, ovvero il suo diventare oggetto di conoscenza, ecc. Tutto ciò è reso possibile allo yogin dal raccoglimento sulla Potenza di cui si è detto. Tale principio compare in tutte le Scritture che trattano dei processi di realizzazione [dei poteri].

Proprio questo è affermato dallo *Spanda*, con dovizia di prove, nella sezione dedicata ai poteri sovranormali, dove si legge: "Al modo che, una volta attinta questa realtà, anche chi è di deboli forze può procedere nella sua azione, così anche chi è grandemente affamato può soffocare la sua fame" (III.6).[109] "La malattia guasta il corpo. Il suo sorgere è dovuto alla nescienza. Ma, una volta che la nescienza sia stata distrutta dallo schiudersi di questa realtà, come potrà la malattia, ora senza più causa, continuare a sussistere?" (III.8). "Al modo che un oggetto, prima scorto in modo non chiaro nonostante l'attenzione della mente, appare poi in tutta chiarezza, reso ma-

108. "Colui che è identificato con l'essere e la coscienza possiede la potenza e non ha bisogno di cause materiali; egli, infatti, è in grado di porre in essere all'esterno con la sola volontà tutto quanto risiede al suo interno (*śaktimān nirupādānaḥ saccidrūpaḥ prakāśakaḥ / antaḥsthitānāṃ bhāvānam icchayaiva bahir yataḥ* // ; è questa nient'altro che una parafrasi di ĪPK I.5.7 *cidātmaiva hi devo 'ntaḥsthitam icchāvaśād bahiḥ / yogīva nirupādānam arthajātaṃ prakāśayet*, il che dimostra che Bhā. conosceva l'opera capitale di Utpaladeva). Vi sono - oltre alla Volontà alla Conoscenza e all'Azione - cinque potenze, chiamate Īśānī, Āpūraṇī, Hārdī, Vāmā e Mūrti; altre, poi, che sono dette 'corpo di conoscenza' (*vijñānadeha*), tengono dietro a queste. Raccogliere insieme tutte queste potenze (*āsāṃ saṃdhānam*) equivale alla generazione di un corpo 'funzionale' (se così posso tradurre *prakriyādeha*), che è diversa da quella di un corpo animale, umano o divino." (ŚSVār pp. 22-23).

109. Cioè attingendo alla forza inerente al principio ultimo di ogni realtà, lo *spanda* 'energia vibrante'.

nifesto dallo sforzo della facoltà visiva, così, allorché uno si è impossessato della 'forza', l'Io autentico si manifesta in quella che è la sua realtà assoluta e in quello che il suo luogo e la sua modalità" (III. 4-5). - 20 -[110]

Ma, se lo yogin, senza ricercare poteri limitati, unicamente aspira alla condizione in cui l'universo intero si rivela come Io, allora

21. Al sorgere della conoscenza pura egli realizza la signoria della ruota.
śuddhavidyodayāc cakreśatvasiddhiḥ

Quando lo yogin, nel desiderio di pervenire all'identificazione con il tutto, si raccoglie sulla Potenza, allora col sorgere della conoscenza pura ("Il tutto non è altro che l'Io") egli realizza la assoluta Signoria, la signoria cioè sopra la ruota delle sue intime potenze che costituiscono l'intero universo. Com'è detto nello *Svacchanda* (IV.395-97): "Per questo tale conoscenza è detta *parā* 'suprema': perché [di là da essa] non ce n'è altra. E per questo è chiamata *vidyā* 'conoscenza': perché in presenza di essa lo yogin ottiene (*vindate*) simultaneamente le supreme perfezioni quali l'on-

110. L'interpretazione di Bhā., complessa e non in tutto chiara, ruota sulla concezione delle otto *mūrti*, secondo la quale Śiva pervade l'universo differenziandosi in otto forme (cfr. p. es. *Liṅga Purāṇa* II.13). Esse sono : i cinque elementi grossi (terra, acqua, fuoco, aria e etere); il sole, la luna e il Sé (*ātman*), chiamato il più delle volte il Sacrificatore (*yajamāna*). La libertà di azione che deriva allo yogin dalla identificazione con la Coscienza si manifesta come possibilità di intervenire sull'universo agendo su questi suoi componenti essenziali. *bhūtasaṃdhāna* è inteso quindi come 'messa insieme degli elementi', ovvero costruzione dei vari elementi grossi, etere, ecc., mettendo insieme le varie parti che li costituiscono, rappresentate dalle varie qualità (le potenze delle qualità) come il suono e via dicendo. *bhūtapṛthaktva* si ha quando gli elementi sono ciascuno separato dall'altro e circoscritti nella loro natura propria (Bhā. specifica che nel composto *bhūtapṛthaktva* la relazione è di genitivo soggettivo). Il sole e la luna vanno intesi come i poteri di Conoscenza e di Azione del Sacrificatore - della Coscienza, che di tali elementi è il fruitore. A mettere insieme il tutto (se così si può intendere *viśvasaṃghaṭṭa)* sono gli elementi grossi, ma solo i primi quattro; l'etere, infatti (ad esso deve riferirsi il termine *kacanam* 'sonorità' 'splendore', o la parola di cui questa è la forma corrotta), sta a rappresentare la possibilità che ha il soggetto identificato con la Coscienza (*cidvibhu*) di agire nei confronti di ciascuna forma (*mūrti*). La totalità del reale - conclude Bhā. - è dunque costituita dalla combinazione di queste otto *mūrti* (ŚSVār p. 24). Lo stato di incertezza del testo - dove almeno *tathābhūta°* è palesemente da correggere, col ms. K, in *tathābhūtair* - conferisce ad ogni interpretazione un carattere congetturale.

niscienza, ecc. ; perché è investigazione (*vedanā*) della qualità senza principio; perché è causa della percezione (*bodhanā*) della natura di supremo Sé,[111] [quindi] dell'abbandono della condizione di sé limitato. Risiedendo in essa lo yogin manifesterà il supremo Fulgore, la causa suprema. Manifestato il Fulgore supremo, lo yogin, risiedendo in esso, raggiungerà la condizione di Śiva". Lo stesso concetto è riaffermato dallo *Spanda* (III.11): "Quando lo yogin, al modo di uno che desideri vedere, è assorto nella pervasione di tutte le cose, allora ... . Ma a che pro tante parole? È da sé che deve farne esperienza". - 21 -[112]

Se poi unicamente aspira all'assorbimento nel suo proprio sé, allora

22. Meditando sul grande lago entra in contatto con la forza dei mantra.
mahāhradānusaṃdhānān mantravīryānubhavaḥ

La suprema venerabile Coscienza, che emette il tutto - dalla potenza di Volontà fino agli elementi grossi -, è qui chiamata il grande lago: essa, infatti, mette in moto tutte le correnti della ruota delle potenze, come quella della Khecarī, ecc.,[113] è libera, inostacolata, profonda. Attraverso la medi-

---

111. Mi rifaccio nella traduzione a quanto dice Kṣe. nel suo commento allo SvT. La parola *vidyā* viene dunque connessa con tre diverse (ma omonime) radici *vid-* (cfr. *Pāṇinīyadhātupāṭha* VI.138 *vidḷ lābhe* ; VII.13 *vida vicāraṇe* ; II.55 *vida jñāne* o anche X.168 *vida cetanākyānanivāseṣu*) che significano rispettivamente 'ottenere', 'investigare' 'conoscere, percepire, etc.'. Kṣe. intende l'ultima radice nella forma causativa.
112. Bhā. intende: "Al sorgere della conoscenza del Puro - la luce incondizionata, sorgente di ogni manifestazione ; conoscenza è il risveglio dell'io al suo essere il tutto [...]" (ŚSVār p. 25).
113. La concezione del reale come flusso quintuplice è propria della scuola Krama. La suprema Coscienza - Vyomavāmeśvarī o Vāmeśvarī, in quanto emette (*vamana*) il tutto - è il lago (cfr. *Paryantapañcāśikā* v. 23) da cui si dipartono quattro correnti, chiamate Khecarī, Gocarī, Dikcarī e Bhūcarī (rispettivamente 'colei che si muove nell'etere', 'nei raggi', nello spazio', 'sulla terra'). Secondo l'esposizione di Kṣe. (PH pp. 28-30) Khecarī si manifesta nelle cosiddette 'corazze', responsabili dello stato di contrazione dell'io individuale (il limitato potere d'azione e così via), Gocarī nel senso interno (*manas*, intelletto, senso dell'io), Dikcarī nei cinque sensi esterni, Bhūcarī nella la realtà conoscibile differenziata. È così che appaiono nella dimensione dell'ignoranza e della non libertà; per il liberato, invece, esse si rivelano di un segno esattamente contrario. La condizione saṃsārica - conclude Kṣe. - consiste appunto nel fatto di essere, invece che illu-

tazione su di essa, l'incessante considerazione interiore dei suoi diversi aspetti, si entra in contatto con la forza dei mantra, costituita, come si dirà più avanti, dalla coscienza della Iità suprema, dall'effulgenza dell' 'insieme dei suoni'[114]; si ha nello yogin, in altre parole, il manifestarsi della forza dei mantra come avente per essenza il suo io profondo.

Per questo il *Mālinīvijaya*, nei versi che cominciano (III.5) con "Quella che è la potenza del Reggitore del mondo...", dopo aver mostrato come la Potenza assuma la forma, comprensiva dell'universo intero, di *mātṛkā* e di *mālinī*, distinguendosi nei cinquanta aspetti del reale, primi dei quali sono la Volontà, ecc.,[115] passa quindi a spiegare l'estrazione dei mantra. Il grande lago è, in base a quanto si è detto, la potenza Suprema. È dunque giusto dire che attraverso la meditazione di essa si entra in contatto con la forza dei mantra, la cui natura è la stessa della *mātṛkā* e della *mālinī*. La stessa

---

minato, offuscato dalle potenze interiori. (Vedi anche *Kālikāstotra* v.17, *Mahārthamañjarī* v.89, *Paryantapañcāśikā* v.23, ecc.).

114. 'Insieme dei suoni' (*śabdarāśi*) è la suprema realtà indifferenziata nell'aspetto di suono, presupposto e fonte di tutti i suoni particolari del linguaggio. Rispetto alla *mātṛkā* e alla *mālinī*, di cui si parlerà più avanti, lo *śabdarāśi* rappresenta il momento della vocalità più alto e indifferenziato, il suono-coscienza ancora senza l'ombra di un oggetto o di una diversificazione in se stesso; se la *mātṛkā* e la *mālinī* sono due forme della Potenza, lo *śabdarāśi* è Bhairava stesso, il Soggetto (TĀ III.198), nella sua forma di insieme dei fonemi. Vedi TĀ XV.116cd segg. In un passo presente in alcuni mss. del *Kubjikāmatatantra* (dopo I.70; vedi T. Goudriaan- S. Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, in: J. Gonda (Ed.) *History of Indian Literature*, vol.II fasc. II, Wiesbaden 1981, p.53) ma non accolto nel testo stabilito dall'edizione critica di questo tantra (*The Kubjikāmatatantra: Kulālikāmnāya Version*, Critical Edition by T. Goudriaan and J.A. Schoterman, Orientalia Rheno-Traiectina 30, Leiden 1988) si assiste ad una curiosa disputa tra Bhairava-Śabdarāśi e Kubjikā-Mālinī : Mālinī non accetta il primato ontologico rivendicato da Śabdarāśi e quando quest'ultimo le rinfaccia che i fonemi di cui essa è formata hanno la loro ultima origine in lui, proprio come un'amante infuriata, si strappa dal collo la collana (di fonemi) che lui gli aveva donato e si immerge in un profondissimo sonno con la sua forma originaria di Amṛtakuṇḍalī 'Immortale Ricurva' (cfr. sotto p. 90).

115. Il processo di emanazione dell'universo è prospettato sotto le specie della progressiva emersione, dalla Potenza indifferenziata, dei cinquanta fonemi della lingua sanscrita. Nell'ordine normale essi costituiscono la *mātṛkā* ; in una speciale disposizione, con le vocali e le consonanti mescolate insieme, la *mālinī*, connessa con il movimento di ritorno della creazione verso la suprema coscienza (vedi TĀ XV.125cd-134, III.198-200ab, ecc.). Le speculazioni intorno a questo tema sono specialmente care alla scuola Kula. Il passo del MV è citato per intero e commentato più avanti (p. 130).

concezione è insegnata con altre parole dallo *Spanda* (II.2): "Impossessatisi di questa forza i mantra...".[116] - 22 -[117]

Così, secondo quanto insegnano questi sūtra, a cominciare da "Il sé è coscienza", la realizzazione del piano bhairavico - la cui essenza, come si è detto, è lo slancio - estingue ogni legame costituito dalla non-percezione della coscienza, cecità promanante anch'essa in ultima analisi dalla libertà della coscienza stessa; e riempie il tutto dell'ambrosia della beatitudine innata. La penetrazione poi nella forza dei mantra porta al conseguimento di tutti i poteri.

Termina così questo Primo Dischiudimento, ove si tratta dei mezzi 'divini'. All'interno di esso è stata esposta anche la natura propria della Potenza, al fine di illustrare come alla natura divina inerisca la condizione di possesso della potenza.

---

116. "Impossessatisi di questa forza, i mantra, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, così come fanno, negli esseri corporei, i sensi" (trad. Gnoli).

117. Secondo il commento di Bhā. (in cui non tutto è chiaro), la suprema coscienza, fatta di potenza e di possessore della potenza, fonte di tutte le forme, esente da limitazioni di spazio e di tempo, è chiamata 'grande lago' e non altra da essa è quella forza che alberga nel sé. Il raccoglimento sopra tale forza - in termini yogici, la penetrazione nel soffio ascendente (*udāna*) - esita in un 'dischiudersi' (*pronmeṣa*), ovvero in una condizione che contiene in sé *in nuce* tutte le forme desiderate del conoscibile, essenziata dalla 'vocalità sottile' (*sūkṣmavāc*), dal fonema non manifesto. Dall'unione con il mezzo fonema K sorge il mantra (ŚSVār pp. 26-27). L'espressione usata da Bhā. ('mezzo fonema K', *kakārārdha*) va intesa come 'mezza consonante' in generale (cfr. PH p. 44). Tenendo presente che per i grammatici indiani la consonante deve sempre appoggiarsi sulla vocale per poter essere pronunciata (cfr. anche TĀV II p. 180), la consonante da sola, privata della vocale *(anacka)*, costituisce il suono non prodotto da organi vocali *(anāhatadhvani)*, al di là (o al di qua) di ogni manifestazione; il mantra è fatto appunto di tale trascendente vocalità interiore. Il brano dello ŚSVār, dunque, allude ad una forma, se possibile, ulteriormente rarefatta, equivalente alla metà di una consonante priva di appoggio vocalico. Se la durata di una consonante è per i fonetisti indiani di mezza mora, *kakārārdha* equivale ad un quarto di mora (vedi p. 91 nota 140).

SECONDO DISCHIUDIMENTO

Ora viene illustrato il mezzo 'basato sulla Potenza' (*śākta*).

Dopo aver esaminato la natura propria della Potenza nei sūtra finali del Primo Dischiudimento - ove si dice che la Potenza è costituita dall'effulgenza della forza dei mantra -, all'inizio del presente capitolo viene così definita la natura del mantra:

1. Il mantra è coscienza.
   cittaṃ mantraḥ

Coscienza (*citta*) - ovvero ciò per mezzo di cui è percepita (*anena cetyate*), è attinta riflessivamente (*vimṛśyate*) la suprema realtà -, diretta esperienza (*saṃvedana*) consistente nella consapevolezza riflessa di mantra, quali il *prāsāda* e il *praṇava*,[118] la cui natura è l'assoluto Sfolgorare: appunto questo è il mantra, il quale così si chiama perché per mezzo di esso (*anena*), in maniera segreta, interiore, al di là di ogni differenziazione, è raggiunta una consapevolezza riflessa[119] della natura del supremo Signore. Ed è proprio per questo che il mantra è interpretato etimologicamente come dotato delle qua-

---

118. Con queste due denominazioni si intendono spesso i mantra HAUṂ e OṂ (cfr. A. Padoux, *Vāc* ..., cit., p. 384 n. 26). Più precisamente, ogni scuola può avere il suo (o i suoi) *prāsāda* e *praṇava* .

119. Questo è il significato attribuito alla radice verbale *mantr-*, cui si vuole qui far risalire il termine *mantra* (in realtà è il caso esattamente contrario, essendo il verbo *mantr-* un denominativo modellato sulla parola *mantra*). Nelle interpretazioni etimologiche di *citta* (il cui significato corrente è 'mente' e che è usualmente distinta da *cit* - anch'essa tradotta come 'coscienza' - per il suo appartenere ad una sfera limitata e individualizzata) e *mantra* lo strumentale del pronome dimostrativo *anena*, oltre che come complemento di mezzo ('per mezzo di esso'), può essere ugualmente inteso come complemento d'agente ('da esso'); confronta il verso anonimo citato da Jay. nel suo commento al TĀ (vol. II, p. 214): *mananaṃ sarvavettṛtvaṃ trāṇaṃ saṃsāryanugrahaḥ* '[mantra] in quanto è conoscere - cioè lo stato di colui che conosce il tutto-, e salvare - cioè soccorrere chi è in balia del saṃsāra'.

lità del 'conoscere' (*manana*) - essenziato del supremo Sfolgorare - e del 'salvare' (*trāṇa*), ossia l'estinguere il saṃsāra fondato sulla differenziazione.

Secondo un'altra interpretazione, invece, il sūtra mirerebbe a porre in evidenza come il mantra, lungi dal risolversi in un semplice raggruppamento di vari fonemi, sia in realtà la mente stessa di quel devoto che, dedito alla meditazione delle divinità mantriche, abbia raggiunto uno stato di perfetta compenetrazione con esse. Com'è detto nel *Sarvajñānottara* ('Il Superiore a Tutte le Conoscenze')[120]: "Conviene che gli Dèi e i Gandharva, offuscati, gonfi di un falso sapere, non considerino mantra anche quei mantra che vengono [soltanto] pronunciati". E anche nel *Tantrasadbhāva* ('Essenza dei Tantra')[121]: "Vita dei mantra è la Potenza indefettibile; senza di essa, o Splendida, i mantra sono come le nuvole d'autunno, sterili[122]". "Giammai il mantra e chi lo pronuncia", è scritto nella *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā*,[123] "si realizzano separatamente l'uno dall'altro. Tutto ciò va fondato sulla conoscenza, diversamente non sortisce effetto alcuno". Questo stesso principio viene ribadito con altre parole nello *Spanda* (II.2): "... insieme con la mente del devoto; per questo essi sono della natura di Śiva".[124] - 1 -[125]

---

120. Di questo importante Āgama, accolto dallo Śaivasiddhānta ma venerato anche dallo Śivaismo monistico, è pubblicato soltanto il *vidyāpāda* (Devakoṭṭai, Estate Press, 1923); in esso il verso citato non compare. Una, rapida, scorsa del ms. D5550 (Government Oriental MSS Library, Madras) contenente anche lo *yogapāda* e il *kriyāpāda* non ha dato miglior esito. L'indicazione a pie' di pagina data dall'editore della ŚSV ('vv. 16-17') deve essere semplicemente un errore tipografico (anche se poi tanto J. Singh che L. Silburn la riprendono in nota alle loro traduzioni), tanto più che è poco verosimile che il pandit kashmiro avesse accesso alla rarissima edizione di Devakoṭṭai (dove peraltro il verso in questione non figura) o a mss. di quest'opera (il solo brevissimo *yogapāda* è stato tramandato in un certo numero di copie; ne ho visto un ms. anche a Śrinagar, Sanskrit Mss. Library, Research Department, N. 3542).
121. Questo tantra della scuola Trika è conservato in manoscritto a Kathmandu (National Archives, mss. A/363 e 5/445). Il brano qui citato si trova, con qualche variante, nel f.11b, linee 2-3 (faccio riferimento, qui e di seguito, al ms. A/363). Sul *Tantrasadbhāva* vedi C. Chakravarti, *Tantra. Studies on their Religion and Literature*, pp.92-98, V.V. Dvivedi (ed.), *Nityāṣoḍaśikārṇava*, cit., *Upodghāta* p.37.
122. Il riferimento è, ovviamente, all'autunno indiano.
123. Tantra śaiva del quale non sono pervenute che alcune citazioni (tra esse, particolarmente importante è il lungo passo citato da Jay. nel suo commento a TĀ I.18, contenente una dettagliata descrizione del corpus delle scritture śaiva). Su di esso vedi sopra Introduzione, nota 36.
124. "Estinta ogni loro forma differenziata, puri, essi si assorbono nell'energia dello *spanda* insieme con la mente del devoto; per questo sono della natura di Śiva".
125. "Con *citta* bisogna intendere Śiva, il soggetto conoscente scevro da condizioni li-

2. Il realizzatore è lo sforzo. *prayatnaḥ sādhakaḥ*

Ciò che porta a compimento il mantra, la cui natura è stata così definita, è appunto quello sforzo spontaneo che è basato sul primo schiudersi dell'intenzione di applicarsi alla meditazione di esso; è questo sforzo che fa sì che l'adepto si identifichi con la divinità mantrica.[126] È detto nel *Tantrasadbhāva* : "Come un avvoltoio in volo nel cielo, o Dea, scorgendo una preda, con impeto innato fulmineamente la ghermisce, così, dunque, l'eccellente tra gli yogin trascina l'elemento mentale verso il punto luminoso (*bindu*). E come una freccia incoccata nell'arco, lanciata con forza, parte via, allo stesso modo, o Splendida, il *bindu*, in virtù del 'profferimento' (*uccāra*) si mette in moto".[127] "Nell'afferrare questo", si legge altrove, "sta l'essenza del mantra". Così, secondo il passo citato, in forza di un proprio conato spontaneo, il signore degli yogin trascina l'elemento mentale - qui da intendersi come complemento oggetto - verso il punto luminoso, ovvero lo porta a connaturarsi con la suprema luce; in tal modo il *bindu* - la luce suprema -, in virtù di un 'profferimento' consistente in uno stato non 'prodotto' di interiore protensione, si mette in moto, si espande. Questo il senso. È scritto nello *Spanda* (II.6): "Questo nascere dell'oggetto della meditazione nella mente del meditante, è appunto la percezione, da parte dell'adepto sospinto dalla volontà, dell'identità di natura con esso".[128] - 2 -[129]

---

mitanti, dotato di onniscienza, ecc., sottratto alle determinazioni di spazio e di tempo. È chiamato mantra, in quanto dotato della percezione di sé" (ŚSVār p. 30).

126. Il mantra ha una doppia natura: quella di significante (ovvero il mantra comunemente inteso, nel suo aspetto di suono) e quella di significato (la particolare divinità che dal mantra viene espressa).

127. Il brano si trova nel f.14a, linee 2-3, del ms. cit. Il cosiddetto 'profferimento' non è solo un pronunciare mantra (vedi sopra p. 64, nota 63).

128. Per 'oggetto della meditazione' Kṣe. (SN pp. 50-52) intende o un'entità qualsiasi della quale sia stata colta l'identità con Śiva - in base al principio (SK II.4) che non v'è stato che non sia Śiva; oppure una particolare divinità mantrica. Il pervenire all'identificazione con ogni realtà e al sentirsi sostanziato dal tutto, e quindi comprendersi come Śiva supremo, non è l'esito di un processo cognitivo ordinario; tale esperienza si dischiude a chi insiste sulla 'volontà', sul conato spontaneo che è proprio del principio *spanda*.

129. "Sublime è quello sforzo inteso alla compenetrazione nella natura della Coscienza; [...] di essa tale sforzo è chiamato il realizzatore per eccellenza. Realizzata, portata alla luce grazie ad esso, nel modo che sarà esposto, è la natura 'coscienziale' (*citta*, ovvero Śiva) del sé, definita da Śiva stesso nei seimila versi

Del mantra, che solo attraverso tale 'sforzo' può essere realizzato, viene ora definita l'energia, a cui già prima si è accennato.

3. L'essere di quello che ha per corpo la Conoscenza: questa la natura segreta dei mantra. *vidyāśarīrasattā mantrarahasyam*

La Conoscenza è il rivelarsi della suprema non-dualità. Quel che ha per natura propria la Conoscenza - 'corpo' va inteso infatti come 'natura propria' - è il beato 'insieme dei suoni' (*śabdarāśi*). L'essere (*sattā*) dell' 'insieme dei suoni', ovvero lo 'sfolgorare' (*sphurattā*), che è la presa di coscienza della pienezza dell'io abbracciante l'universo intero: non altro che questo è l'essenza segreta dei mantra, la dottrina segreta. "Tutti i mantra", è detto nel *Tantrasadbhāva*,[130] "sono costituiti da fonemi e questi, o Cara, sono essenziati dalla Potenza. La Potenza è la *mātṛkā*, Śiva ne è l'essenza".

Tale materia, sebbene altamente segreta, viene in questo tantra diffusamente spiegata: "Gli uomini sono dediti all'inganno e alla doppiezza, bramosi di sensazioni, si ritraggono da ogni attività (*kriyā*)[131], non conoscono maestro né dio,[132] né i precetti dei sacri testi. Per questa ragione, o Dea, io mantengo celata la forza [dei mantra]. Se la forza è nascosta, i mantra stessi sono nascosti: non si riducono che a un insieme di fonemi".

Fatta questa premessa, così comincia:[133]

---

del *Trikasāra* . La natura propria dell'energia della coscienza è chiamata mantra. Attraverso l'ininterrotta meditazione del mantra, lo yogin si installa nella terra di Śiva; in forza di esso gli yogin che pongono mente allo yoga (unione) raggiungono la vera conoscenza" (ŚSVār pp. 30-31).

130. Il verso si trova al f.39b, ll. 2-3, del ms. citato.

131. *Kriyā* è anche, e qui direi soprattutto, 'attività rituale'.

132. Oppure: 'non riconoscono il maestro come dio'.

133. Nel ms. citato del *Tantrasadbhāva* il presente brano, con molte varianti, va dal f.11b linea 4 al f.12b linea 3. Una parte di esso è citata da Jay. nel suo commento al TĀ (vol. II p. 77) ed è grazie alle sue spiegazioni che, almeno nelle linee generali, può essere inteso. La realtà ultima, assolutamente indifferenziata e onnicomprensiva, è chiamata Anuttara o Kula. L'unione Śiva-Śakti non è che la forma in cui essa nella sua libertà si manifesta. Śiva è unicamente luce, immoto, trascendente; nell'ordine del suono, egli è al di là sia del suono prodotto da organi vocali (*hata*) che di quello non prodotto (*anāhata*). Śakti invece incarna l'altro aspetto, è essenzialmente consapevolezza riflessa (*vimarśa*), tesa verso la manifestazione come Śiva è ritratto in se stesso. Per opposizione alla pienezza onnicomprensiva

"Dalla *mātṛkā*, fulgida della suprema energia radiante (*tejas*), o Dea, tutto questo universo è pervaso fino al mondo di Brahmā. Come sia che il tutto risieda in essa e ne sia pervaso e in che modo il fonema che sta nell'Avarṇa risieda ovunque [oppure 'in tutti i fonemi'], questo, o Amata, io spiegherò in maniera chiara, per la tua piena comprensione".

E continua:

---

del Kula, egli è detto Akula, così come Śakti è detta Kaulikī, perché costituisce il *kula* (in questo caso il 'corpo') di Śiva. Tale 'corpo' è rappresentato dal primo fonema del sanscrito e perciò Śiva è chiamato anche Avarṇa che vuol dire 'fonema A' (ma anche 'privo di fonemi'), o Ādyavarṇa 'primo fonema'. Il passo del *Tantrasadbhāva* descrive appunto il processo attraverso il quale la suprema potenza Kuṇḍalinī forma il corpo di Śiva, processo che non è altro che l'articolazione, lo sviluppo di se stessa. La Śakti, perturbata nell'unione con Śiva, si erge e assume il triplice aspetto di Volontà Conoscenza e Azione, presentandosi nella forma di Raudrī; e così via. È in questo modo che prende forma il 'corpo' di Śiva: come ci dice nel ms. il verso immediatamente successivo al brano qui citato, Raudrī è la testa, Vāmā (che corrisponde alla Rekhinī) è la bocca, Ambikā è il braccio, Jyeṣṭhā è l'arma (con alcune ovvie correzioni: *śire raudrīṃ nyaset pūrvaṃ vaktre vāmā prakīrtitā / ambikā bāhur ity uktā jyeṣṭhā caivāyudhaṃ smṛtaṃ // śrīkaṇṭho hi samākhyāto vyāpakaḥ parameśvaraḥ /*. Un verso anonimo molto simile è citato in TĀV vol.II p. 80, dove Jay. nota che si è passati dalla precedente articolazione della Śakti in tre forme ad una in quattro forme per un 'diverso intento' che quest'ultimo testo si prefigge). Le quattro Potenze costituiscono così i quattro elementi essenziali del segno grafico A, il 'corpo' del fonema A, ovvero il 'corpo' di Śiva. Vedi anche L. Silburn (trad.) *Vātulanāthasūtra avec le commentaire d'Anantaśaktipāda*, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1959, pp. 73-74; A. Padoux, *Vāc* ..., cit., pp. 240-243. "La A", si legge in un verso citato da Jay. più avanti (TĀV vol.II, p. 120), "sta in tutti i fonemi, in qualità di interno reggitore". Questa affermazione, che compare anche nei tantra buddhisti (cfr. i versi V.1-2 della *Nāmasaṃgīti*, cit. in *Sekoddeśaṭīkā* pp. 70-71; vedi Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*, cit., p. 353), ha un preciso riscontro nelle teorie degli antichi fonetisti indiani (ma anche nella fonetica moderna) secondo i quali il modo in cui si dispone l'apparato fonatorio per pronunciare il fonema A è lo stesso su cui per così dire si innestano le varie articolazioni di tutti gli altri fonemi, tanto vocalici che consonantici (un'altra possibile considerazione, più estrinseca, è che di norma in sanscrito ogni consonante, presa da sola, viene fatta seguire da una A breve, che la rende pronunciabile; A però è qui considerata l'essenza di tutti i fonemi, comprese quindi anche le altre vocali). Su queste basi derivate dalla teoria fonetica poggia l'affermazione della presenza di Śiva in tutti i livelli della realtà, anche quelli apparentemente più estranei e lontani. È questo solo uno dei non rari casi in cui è dato di assistere alla derivazione di dottrine filosofico-religiose da speculazioni linguistiche (cfr. anche sopra, p. 45 nota 8).

"Questa potenza è chiamata suprema, sottile, trascende ogni norma di comportamento. Avvolta intorno al punto luminoso (*bindu*) del cuore, all'interno giace nel sonno, o Beata, in forma di serpente addormentato e non ha coscienza di nulla, o Umā. Questa Dea, dopo aver immesso nel grembo i quattordici mondi insieme con la luna il sole i pianeti, cade in uno stato di obnubilamento come di chi è offuscato dal veleno. È risvegliata dalla suprema risonanza naturata di conoscenza, [nel momento in cui] è scossa, o Eccellente, da quel *bindu* che sta nel suo grembo.[134] Si produce infatti uno scuotimento nel corpo della Potenza con un impetuoso moto a spirale. Dalla penetrazione [opp. : 'dalla divisione'] nascono per primi dei punti (*bindu*) splendenti di energia. Una volta levata Essa è la Forza (*kalā*) sottile, Kuṇḍalinī. Il Signore è il *bindu* che sta nel grembo, quadruplice. Grazie alla congiunzione dello Scuotitore e di Colei che viene scossa (*mathyamathana°*), si ha un raddrizzamento,[135] o Cara. Quella potenza che sta fra i due *bindu*[136] è chiamata Jyeṣṭhā. Scossa dal *bindu*, l'immortale Ricurva (Kuṇḍalī) si drizza in una linea; essa è conosciuta allora come Diritta (Rekhinī), i due *bindu* ne occupano le estremità. Essa è chiamata la Forza (*kalā*) dai tre cammini, la cantano col nome di Raudrī. Poiché ostruisce (*nirodhana*) il cammino della liberazione, prende il nome di Rodhinī; ha forma di falce di luna. Ambikā ha forma di mezzaluna. La suprema Potenza, assume dunque tre forme.[137] Dalla loro congiunzione e disgiunzione nasce l'insieme dei fonemi, ripartiti in nove classi; è detta nonuplice, in quanto caratterizzata dalle nove classi. Risiede nei cinque mantra, Sadyojāta e gli altri,[138] nell'ordine; per questo, o Guida degli Eroi, va chiamata quintuplice. Risiede nelle dodici vocali[139], o Dea, e la chiamano 'Colei che sta nelle dodici'. Distinta in cinquanta parti, risiede nei fonemi da A a KṢ. Quella che dura un *aṇu* alberga nel cuore, quella che ne dura due sta nella gola, alla radice della lingua risiede quella che ne dura tre; sulla punta della lingua, senza dubbio, si compie la na-

---

134. Nel testo emerge qua e là con maggiore o minore evidenza una metafora sessuale. Il movimento del *bindu* (la presenza maschile, spirituale, dello Śiva-Coscienza nel grembo della Potenza addormentata) è *mathana* - lett. 'sbattere' 'frullare', ma anche comunemente usato per indicare il movimento dell'organo virile nella vagina. Quello che ne deriva per primo sono dei *bindu* splendenti (*bindu* è 'punto' ma anche 'goccia', e in questo caso 'goccia di seme', come conferma il composto aggettivale che segue - *ativarcas* 'dall'estremo splendore-energia', spesso connesso con la potenza virile). È a questo punto che la Potenza esce dal suo torpore e comincia il processo di manifestazione.
135. Ovvero, si forma una linea diritta, quella che costituisce l'asse verticale della lettera A nella scrittura kāśmīra *śāradā*.
136. Śiva e la Potenza.
137. Qui Jyeṣṭhā, Raudrī e Ambikā.
138. Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Īśāna (menzionati già nel *Taittirīyāraṇyaka* X.43-47) sono i nomi dei cinque volti di Śiva e dei mantra relativi.
139. Escluse cioè le quattro chiamate 'neutre' (Ṛ Ṝ Ḷ Ḷ3).

scita dei fonemi.[140] Così è esposta la nascita della Parola; dalla Parola gli esseri mobili e immobili sono pervasi".

Così questo testo descrive la *mātṛkā*, la cui essenza è la suprema potenza di Parola (*vāk-śakti*) inerente al supremo Bhairava.

Pertanto, spiegato il sorgere dei fonemi in base alle diverse combinazioni delle forme in cui la Potenza si effonde, chiamate Jyeṣṭhā, Raudrī e Ambā, ed essendo i mantra formati dall'unione di fonemi, ne discende che l'essenza segreta dei mantra non è altro che la beata *mātṛkā*, ovvero 'l'essere di quella realtà che ha per natura propria la conoscenza', di cui si è detto. E questo dunque è il motivo per cui in ogni Scrittura, la trattazione dell'estrazione dei mantra è preceduta dallo spiegamento (*prastāra*) della *mātṛkā* e della *mālinī*.[141] Dal momento che negli *Śivasūtra* confluisce il succo recondito delle Scritture, noi insistiamo a ricercare l'accordo con esse ed il sostegno della loro autorità [attraverso il ricorso a tutte queste citazioni] : di questo non ci sia fatta una colpa. Se poi anche così, pur essendoci l'accordo e il sostegno della tradizione, il senso segreto non viene compreso, allora si impone la frequentazione di un maestro qualificato. Questo è il senso del sūtra, secondo quanto insegna lo *Spanda* nelle due stanze (II.1-2) che cominciano con : "Impossessatisi di questa forza i mantra ...".[142]- 3 -[143]

---

140. È questa probabilmente un'allusione ai quattro livelli della Parola (sull'argomento si veda, tra gli studi più recenti, A. Padoux, *Vāc* ..., cit., pp. 167 segg.; R. Torella, "The Word in Abhinavagupta's Bṛhadvimarśinī", cit.), di cui solo l'ultimo corrisponde all'ordinaria parola udibile. Gli altri tre, enunciati in ordine di purezza decrescente, verrebbero qualificati in questo testo dalla loro durata in *aṇu* ('atomi' di suono). Il termine *aṇu* è effettivamente usato nei trattati di fonetica per indicare una durata pari alla metà di quella di una consonante, la quale a sua volta è la metà di quella di una vocale breve; un *aṇu* corrisponde dunque ad 1/4 di mora (*Vājasaneyi-Prātiśākya* I.59-60 *vyañjanam ardhamātrā, tadardham aṇuḥ).* Leggo *dvirāṇavā* (ms. cit. del *Tantrasadbhāva*) al posto di *dvitīyakā* nell'edizione degli ŚS.
141. Si tratta di una vera e propria tabella, la cui disposizione varia da scuola a scuola; essa fornisce la chiave per applicare correttamente le criptiche indicazioni che il singolo testo fornisce per mettere insieme i vari mantra. Questa pratica è comune anche ai tantra viṣṇuiti e a quelli buddhisti. Cf. le considerazioni di Abh. in PTV pp.238-39 (trad. Gnoli pp. 93-94).
142. Vedi p. 83 nota 116.
143. "La Conoscenza, chiamata dischiudimento della intima luce, è definita come lo schiudersi improvviso nel principio puro, provocato dalla penetrazione nella realtà che è soltanto coscienza: essa è l'essenza costitutiva del mantra, la sua su-

In taluni, invece, accade che questa forza dei mantra che dovrebbe condurre alla detta meditazione del grande lago, per volere di Parameśvara non riesca a penetrare il cuore e che la loro mente, anzi, si fermi a quei poteri limitati, prodotti dalle 'forze parcellari' (*kalā*), quali il punto (*bindu*) e il suono (*nāda*),[144] che sono soltanto accessori.

Per costoro

4. L'espandersi della mente nell'utero
è una conoscenza non specifica, un sogno.
garbhe cittavikāso 'viśiṣṭavidyāsvapnaḥ

'Utero' è la non-percezione della vera realtà, la grande Māyā. L'espandersi della mente nella sfera māyica delle limitate realizzazioni mantriche, ovvero l'appagarsi di una dimensione che è soltanto tale: in questo, appunto, consiste la conoscenza detta 'non specifica', cioè comune a tutti, la co-

---

prema natura recondita" (ŚSVār p. 31). L'interpretazione di Bhā., lievemente diversa da quella di Kṣe., suonerebbe dunque così: "La natura segreta del mantra sta nel suo avere per essenza la conoscenza".

144. Vi sono diversi livelli nel mantra e l'ascesa dell'adepto attraverso di essi è legata al raggiungimento di stati di coscienza via via più elevati. I livelli sono in queste scuole generalmente otto e rappresentano le risonanze, sempre più sottili, del mantra per eccellenza: OṂ. Dopo i tre fonemi 'grossi' (A U M) vengono dunque il Punto (*bindu*) e la Mezzaluna (*ardhacandra*) (risonanze nasali, presenti anche nella rappresentazione grafica di OṂ), l'Ostruente (*nirodhikā*), il Suono (*nāda*), la Fine del Suono (*nādānta*), la Potenza (*śakti*), la Pervadente (*vyāpinī*), 'Quella [ancora] accompagnata dall'elemento mentale' (*samanā*), la Transmentale (*unmanā*). Questi livelli sono connessi con l'ascesa della Kuṇḍalinī, attraverso la progressiva sublimazione del *prāṇa*, e localizzati in distinte zone del corpo. Il piano del *bindu* è caratterizzato dalla coagulazione di tutto il conoscibile differenziato in un unico punto che tutto lo contiene *in nuce* (*bindu* è fatto derivare tradizionalmente da *vid-* 'conoscere'); analogamente, *nāda* contiene in sé allo stato indifferenziato ogni suono significante (SvT vol. II, pp. 163-164). Ad ognuno di questi livelli (su cui vedi, p. es., SvT vol. II, pp. 162-168) ineriscono dei poteri sovranormali : al *bindu* la conoscenza del passato, del presente, ecc., e così via. Si tratta solo di realizzazioni limitate a cui lo yogin non deve fermarsi. Il potere del mantra dipende dunque dal livello spirituale di chi lo mette in opera. "I mantra" - si legge nel *Kiraṇāgama* - "sono onniscienti, eterni, e operano secondo la forma che assume la volontà (*vidyāpāda*, VII.16cd) [...] Come vediamo un grande camaleonte assumere varie forme per un qualche motivo, eppure la sua potenza non viene distrutta, così ...(*ibid.* 20)" (trad. A. M. Vivanti, cit., pp. 67-68). Quanto ad altre possibili interpretazioni si veda, p. es., la nota 146.

noscenza impura, fatta di un conoscere parziale. E questa è sogno, un variegato errare, fondato su una visione dualistica, tessuto di rappresentazioni discorsive. Come afferma Patañjali :[145] "Questi sono ostacoli rispetto al *samādhi*, perfezioni rispetto alla condizione ordinaria". "Di qui subito nasce il punto luminoso", è detto nello *Spanda* (III.10), "di qui il suono (*nāda*) e la forma e il sapore, perturbatori dell'essere corporeo".[146] - 4 -[147]

Ma se lo yogin, pur avendo conseguito delle perfezioni limitate, tuttavia le blocca e continua ad insistere unicamente sulla dimensione suprema, allora:

5. Al sorgere - direttamente dal fondo di se stessi - della conoscenza, si ha la Khecarī, lo stato di Śiva.
vidyāsamutthāne svābhāvike khecarī śivāvasthā

Al sorgere - direttamente dal fondo di se stessi - della conoscenza, connaturata con quella realtà che è stata prima indicata, a questo emergere spontaneo, che rende meschina ogni perfezione limitata, e che è possibile solo per volere di Parameśvara, si manifesta la mudrā Khecarī - Khecarī in quanto si muove (*carati*) nell'etere (*khe*), ossia nel cielo della coscienza. Qual'è la natura della Khecarī? È lo stato essenziato di Fulgore che è sgorgare della beatitudine innata, proprio di Śiva, signore della coscienza. Non consiste quindi in una determinata postura da far assumere al corpo, com'è sostenuto nel testo che dice:[148] "Assunta la posizione del loto, lo yogin de-

---

145. *Yogasūtra* III.37.
146. Ad un certo livello dell'esperienza dello 'schiudersi' (*unmeṣa*) intervengono dei fenomeni, attaccandosi ai quali lo yogin rischia di perdere di vista la vera meta. Quello menzionato per primo - come spiega Kṣe. nello SN (p. 63) - è l'apparizione in mezzo alle sopracciglia di un punto intensamente brillante in cui è la luce indifferenziata di tutta quanta la realtà conoscibile; poi una risonanza, il cosiddetto 'suono non prodotto' (*anāhatadhvani*) nel quale sono fuse indistintamente tutte le singole parole; quindi, sulla punta della lingua, un sapore 'oltremondano', e così via.
147. Bhā. intende diversamente e lievemente diversa è anche la lezione da lui adottata (*garbhe cittavikāso viśiṣṭo 'vidyāsvapnaḥ*), traducibile press'a poco con: "Il supremo dischiudimento della mente nella matrice è il sonno della nescienza". Nella mente, le cui operazioni, fluttuazioni, ecc., sono state dissolte attraverso la concentrazione sull'essenza luce-beatitudine, si invera il supremo dischiudimento "colmo degli ambrosii raggi della luna della coscienza". Ad esso corrisponde la distruzione della nescienza, la cessazione della sua attività di suscitatrice della realtà differenziata; il suo 'sonno' (ŚSVār pp. 32-33).
148. Quella che segue è una descrizione della Khecarī-mudrā che si incontra nel MV VII. 15cd-17ab. Nell'ambito generale del Tantrismo le mudrā sono speciali modi

ve proiettare sull'ombelico il signore dei sensi, poi deve condurlo in forma di bastone fino ai tre eteri del capo. Dopo avere ivi trattenuto il *manas*, lo spingerà rapidamente con i tre eteri. Formata questa mudrā il grande yogin può muoversi nell'etere (*khe carati*)".[149]

---

in cui il corpo viene atteggiato e in cui la disposizione delle mani ha un ruolo particolarmente rilevante. Di mudrā ne esistono molte e ciascuna di esse costituisce l''impronta' nel corpo di una determinata realtà spirituale. Anzi, come rilevato nel *Devyāyāmala* (cit. in TĀ XXXII.1-2), non soltanto si può dire che la mudrā sia un riflesso di una certa realtà, ma anche viceversa, per cui comporre una mudrā equivale a rendere presente quella realtà di cui essa è l'impronta. Si può notare a proposito che nel linguaggio comune *mudrā* è sia la matrice di un'immagine che l'immagine stampata stessa (vedi Gnoli TĀ p. 750 n. 1). La facoltà di fare entrare in risonanza determinate realtà attraverso figurazioni del corpo astratte e rigidamente codificate ha avuto un'applicazione non limitata alla sfera esclusivamente religiosa, come dimostrano il teatro e la danza; *bhāratanāṭya* e *kathakalī*, in particolare, sono appunto una sequenza di mudrā. Kṣe., nel non accettare la descrizione della Khecarī-mudrā, riportata dal MV, sottintende l'esistenza di una molteplicità di livelli, che vanno da quelli più legati ad una realizzazione in termini fisici, fino a ridursi ad una forma puramente interiore. Quest'ultima è la 'vera' Khecarī - lo stato proprio di Śiva stesso -, che però non annulla gli altri livelli, ma ne costituisce l'essenza, la forza. Sulla concezione della Khecarī nell'ambito śivaita si veda il cap. XXXII del TĀ dove Abh. presenta i punti di vista di vari tantra *śaiva*. Si confronti inoltre il XIV capitolo dello SvT e VBh vv. 77-84. Sulla mudrā nello Haṭhayoga vedi *Haṭhayogapradīpikā* (cap. III); in generale vedi M. Eliade, *Le Yoga : Immortalité et liberté*, rist. Paris 1968, pp. 247-248 e 349-395.

149. Indispensabile per l'intelligenza di questo brano è il breve commento che gli dedica Jay. in occasione della citazione dello stesso passo da parte di Abh. (TĀ XXXII.10cd-12ab). Il 'signore dei sensi' è il *manas* 'mente, senso interno'; quanto ai 'tre eteri del capo' bisogna rifarsi alla distinzione in otto livelli, di cui si è fatto cenno alla nota 144. Questi otto livelli di realizzazione spirituale sono connessi con piani (*cakra*) disposti lungo l'asse del corpo (l'ottavo, il piano trascendente è il *dvādaśānta*, a dodici dita dal capo) e ad ognuno è connessa una certa potenza. I tre eteri del capo (e quindi le potenze, loro ipostasi) Śakti, Vyāpinī, Samanā, dislocati dal centro delle sopracciglia al foro di Brahmā (apertura immaginata alla sommità del capo). Quello che viene così a formarsi è un tridente interiore di cui l'asta è formata dall'asse centrale del corpo, lungo la quale è fatto salire nella meditazione il *manas*, e le punte sono i tre livelli di potenza sunnominati (il simbolismo del tridente, l'arma di Śiva per eccellenza, è in queste scuole al centro di complesse costruzioni speculative e yogiche). Lo yogin, dunque, assunta una posizione stabile e comoda, deve 'afferrare' il suo *manas*, farlo salire dal *cakra* più basso (il *mūlādhāra*), collocarlo nel luogo dell'ombelico e farlo muovere in vario modo qua e là. Quindi, dopo averlo unificato con la potenza del soffio centrale deve elevarlo dritto come un bastone verso il capo, sede dei tre eteri con le rispettive Potenze e lì immobilizzarlo attraverso la sospensione del respiro. Poi

La natura propria della Khecarī è, invece, la suprema Coscienza, come affermato dal *Tantrasadbhāva* : "Secondo realtà *(arthabhāvena)*, mediante la via del kula, costantemente essa percorre il cammino (*gatim eti*) supremo (*parām*);[150] in tutte le creature essa si muove, [per questo] è nota col nome di Khecarī". In tal modo dunque si insegna che la forza, tanto dei mantra che delle mudrā, risiede nell'emergenza della vera natura propria, identificata nella coscienza. Una tale emersione si invera attraverso l'acquietamento di tutte le perturbazioni māyiche, che hanno il loro fondamento nella visione dualistica della realtà.

Dice il *Kulacūḍāmaṇi* ('Il Diadema del Kula')[151]: "Uno è il seme fatto di emissione, una la mudrā Khecarī. Colui che li pone in essere entrambi, perviene allo stato di perfetta quiescenza". Nello *Spanda* la disanima della forza delle mudrā è compresa in quella della forza dei mantra. "Una volta che la perturbazione sia estinta, allora si invera il piano supremo": con questo mezzo verso (SK I.9cd) - benché inserito in un contesto diverso - viene con altre parole indicata la natura della Khecarī, descritta nel *Kulacūḍāmaṇi*. - 5 -[152]

---

improvvisamente proiettarlo verso l'alto per mezzo delle tre Potenze Śakti Vyāpinī e Samanā, e, in tal modo occupato il piano di Unmanā, giungere alla presenza dello Śiva supremo.

150. Testo e traduzione (*arthabhāvena* potrebbe essere inteso in vari modi: 'attraverso la sfera della realtà oggettiva' ... etc.) tutt'altro che sicuri. Il ms. cit. riporta (f. 77a, ll. 4-5): ... *smṛtaḥ//gatim atyarthabhāvena khagamārge caiva nityaśaḥ*. Nel secondo *pāda*, che ha una sillaba di troppo (cosa comunque non rarissima in questo tipo di testi), *khagamārge* sembra da correggere in *khamārge* - e questa è per l'appunto la lezione attestata nell'altro ms. esistente di quest'opera (v. sopra p. 86 nota 121) - senz'altro da preferire a *kulamārgena* della ŚSV; e così *smṛtaḥ* (a sua volta un ovvio errore per *smṛtāḥ*) dell'emistichio precedente, che è concluso in se stesso e presenta una delle etimologie tradizionali del termine 'mudrā' (con qualche ovvia correzione: *mocanād drāvaṇād yasmād mudrākhyāḥ śaktayaḥ smṛtāḥ* 'le potenze prendono il nome di mudrā perché liberano e mettono in fuga [o anche: 'liquefanno']'), è certamente da preferire a *parām*.

151. Tantra *kaula*, apparentemente perduto; di certo diverso dal tantra dallo stesso titolo pubblicato da A.Avalon in *Tantric Texts*, vol.4 (Calcutta-London 1915). Il seme - dice Abh. in TĀ XXXII.64, riferendosi allo stesso verso - è l'Io (*ahaṃ*), che è l'essenza di tutti i mantra, così come la Khecarī lo è di tutte le mudrā.

152. "Quando sorge la conoscenza pura [...] emerge l'intima, innata forza che inerisce naturalmente al sé. A questo punto si dischiude la forza delle mudrā: è la Khecarī, lo stato di Śiva, in quanto sorge nell'etere di Śiva. È detta Khecarī, poiché si libra nella distesa del cielo della coscienza. Caratterizzata dal sorgere della comprensione, da parte del soggetto, della conformità con l'oggetto meditato e dell'iden-

Anche per accedere alla forza dei mantra e delle mudrā

6. Il mezzo è il maestro.
gurur upāyaḥ

Enuncia (*gṛṇāti*), insegna il vero significato; perciò è detto 'maestro' (*guru*). Egli è qui il mezzo, in quanto rende manifesto quale sia [dei mantra e delle mudrā] la sfera d'azione. "Questo maestro", si legge nel *Mālinīvijaya* (II.10), "è detto essere a me [Śiva] eguale: è lui che rende manifesta la forza dei mantra".

Nello *Spanda* questo principio, per la sua stessa ovvietà, non viene espressamente enunciato, ma è altresì compreso nella stanza finale (III.20): "Rendo onore alla mirabile favella del maestro - in cui straordinarie sono le parole e i significati - che ci traghetta al di là del profondo oceano del dubbio". Il maestro - secondo un'altra interpretazione - sarebbe invece la potenza graziosa di Parameśvara. Com'è detto nel *Mālinīvijaya*:[153] "Proprio questo è quel che è chiamato ruota della Potenza, questo è detto bocca del maestro". E anche nel *Triśirobhairava* ('Il Bhairava dalle tre teste'):[154] "Più importante del maestro è quella Potenza che sta nella bocca del maestro". È tale potenza quella che conferisce possibilità d'azione; il mezzo. - 6 -

Grazie a tale favore del maestro,

7. La conoscenza della ruota della *mātṛkā*.
mātṛkācakrasaṃbodhaḥ

È sottinteso: "... sorge nel discepolo". Secondo l'insegnamento delle Scritture, quali la *Parātriṃśikā* ('I Trenta Versi della Dea Parā')[155], la pri-

---

tità di natura con esso, appunto per questo la Khecarī è lo stato di Śiva, risplendente della penetrazione nella vera natura propria" (ŚSVār pp. 33-34). Da notare le affinità con SK II.3-4 e 6.

153. Il verso citato non figura nel testo edito del MV (cfr. R. Gnoli, *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā*, cit., p.115 n. 347).

154. Tantra della scuola Trika, non pervenuto. Il verso, la cui prima parte può anche essere intesa come 'più importante di tutto ciò che è importante', gioca sul doppio senso di *guru* 'maestro' e 'pesante, importante'.

155. Famoso tantra in auge nella scuola Trika, nella sua forma *ekavīra* (cioè con la Dea Parā come unico vertice). Brevissimo (trentasei versi), fu oggetto di due commenti - molto diversi l'uno dall'altro per sia per contenuto che per estensione - da par-

ma 'parte' (*kalā*) della consapevolezza riflessa 'Io', quella che non ha nulla al di sopra (*anuttara* = A) e non ha famiglia,[156] espandendosi diviene colei che ha la natura di Beatitudine (*ānanda* = Ā). Dopo l'apparizione del piano della Volontà (*icchā* = I) e del Signore (*īśāna* = Ī) manifesta il piano del Dischiudimento (*unmeṣa* = U) che ha per essenza il conoscere, e la Minorazione (*ūnatā* = Ū) in cui predomina il primo delinearsi della manifestazione del conoscibile. Dispiega poi la Volontà, nel suo duplice aspetto, in una

---

te di Abh. (*Laghuvṛtti* e *Vivaraṇa*), entrambi magistralmente studiati e tradotti in italiano da Raniero Gnoli.

156. Le speculazioni sul graduale sorgere dei fonemi - che non è altra cosa dal progressivo dispiegamento della totalità del reale - occupa, come si è già rilevato, un posto centrale nel Kula (ma è presente in vario modo anche in molte altre tradizioni tantriche, non solo śivaite ma anche viṣṇuite e buddhiste). Abh., da parte sua, riprende più volte questo tema in TĀ III.65-233, TS cap. III e soprattutto nel commentare i versi 4cd-9 della *Parātriṃśikā* nella PTLV e nel PTV. Qui Kṣe. si rifà (con alcune modifiche) appunto allo schema della *Parātriṃśikā*, che si discosta sensibilmente da quello proposto dalla maggior parte delle scritture *śaiva*. A grandi linee diremo che le sedici vocali rappresentano il puro articolarsi della Coscienza nelle sue potenze, le venticinque consonanti occlusive da K a M il dispiegamento del Cammino impuro (i venticinque princìpi dalla Terra all'Anima), le quattro semivocali Y R L V le 'corazze', le tre sibilanti Ś Ṣ S e l'aspirata H i princìpi puri (da Śuddhavidyā a Śiva-Śakti, anche se Kṣe. non lo dice esplicitamente), e infine, la lettera composta KṢ una specie di riassunto universale. La prima delle vocali (A) coincide con il momento 'trascendente' della coscienza, il primo e il più alto (*anuttara*), in cui essa non ha ancora manifestato la 'famiglia' delle sue potenze (è dunque *akula*, 'senza famiglia', o 'senza corpo'). Ā è la Beatitudine (*ānanda*) della sua unione con la Potenza (cfr. TĀ III.68). I Ī corrispondono alla potenza di Volontà, U Ū a quella di Conoscenza. Il profilarsi dell'oggetto all'orizzonte della Volontà dà luogo alle quattro vocali 'impotenti' Ṛ Ṝ Ḷ $Ḷ_3$, quattro perché i due aspetti della Volontà (*icchā*) I Ī sono sollecitati da due diverse presenze di oggetti, l'una rapidissima, balenante (R, che è ritenuto tradizionalmente il fonema 'seme' del fuoco), l'altra più stabile (L, che è il fonema 'seme' della terra). Questi quattro non hanno una forma consonantica perché, se è vero che appartengono alla sfera dell'oggetto, sono però a questo livello in uno stato di inevidenza, ancora immersi nella Volontà. Le prime sei vocali, combinandosi variamente tra loro, danno luogo ai dittonghi E O (tali infatti vengono considerati dai grammatici indiani, il che è linguisticamente ineccepibile essendo essi l'esito della monottongazione di due originari dittonghi brevi) AI AU. E è il 'seme' triangolare (in molte antiche scritture indiane, tra cui la kāśmīra *śāradā* in cui i testi di queste scuole furono in origine vergati, la E ha appunto questa forma). Questi quattro dittonghi costituiscono la potenza d'Azione, nei suoi vari gradi di evidenza. La conoscenza da parte della Coscienza senza superiore (*anuttara*, A) del proprio dispiegamento fino a questo punto dà luogo al *bindu* (Ṃ, risonanza nasale

forma sfiorata dai suoni R e L, in quanto colorata da un oggetto di desiderio informato unicamente da uno splendore simile al bagliore del lampo (R) e da un oggetto caratterizzato dalla stabilità (L); perciò appunto essa è detta essere essenziata d'ambrosia, perché la manifestazione del conoscibile è a questo livello ancora tutta immersa indistintamente nella luce. Questa forma della Volontà consiste nei quattro semi chiamati 'impotenti' (Ṛ Ṝ Ḷ Ḷ3): il generarsi da essi di altri semi [= vocali] è infatti impossibile, dal momento che essa è stata soltanto 'sfiorata' dall'apparizione del conoscibile.

Unendosi[157] insieme il Senza Superiore (A) la Beatitudine (Ā) e la Volontà (I), si ha il seme triangolare (E); dal congiungersi del Senza Superiore (A), della Beatitudine (Ā) e del Dischiudimento (U) è prodotto il fonema O, caratterizzato dall'insorgere della potenza di Azione (*kriyāśakti*); dalla combinazione di questi due fonemi si ha il seme esagonale (AI) e quello del tridente (AU), costituito dalla fusione delle tre potenze in maniera tale che la piena potenza d'Azione ne sia l'elemento predominante, pur sempre pervasa dalle altre due potenze di Volontà e di Conoscenza.

Essa rende poi manifesto il Punto (*bindu*), sostanziato dell'unitaria conoscenza del tutto fino a questo punto di dispiegamento; indi il piano dell'Emissione (*visarga*), e cioè i due punti (:), caratterizzati da un'emissione volta insieme all'interno e all'esterno. Rivolgendo la propria consapevolezza riflessa verso l'interno, essa manifesta questo universo come riposato nel Senza Superiore; rivolgendola all'esterno, invece, grazie alle potenze A I U Ṛ Ḷ dispiega il tutto fino al principio Anima, nelle cinque pentadi di consonanti occlusive, dalle velari alle labiali. Ciascuna potenza ne comprende cinque, in tal modo da ognuna nasce una pentade. Sulla base di queste stesse potenze[158] essa manifesta i fonemi detti 'interiori'

---

che segue una vocale); *bindu* è infatti tradizionalmente considerato come derivante dalla radice *vid*-'conoscere'.

Il desiderio di creazione costituisce il *visarga* ('emissione', Ḥ, breve aspirata sorda che segue una vocale), che sta come una cerniera tra la sfera della soggettività e quella dell'oggettività. Da questo livello la realtà può assorbirsi in se stessa (il momento del riposo è rappresentato dai fonemi lunghi), così come può slanciarsi di nuovo verso l' 'esterno' (come è nella natura delle vocali brevi). Da A I U Ṛ Ḷ nasceranno infatti le cinque classi delle consonanti, messe in relazioni con i princìpi costitutivi della realtà fenomenica.

157. Gli esiti degli incontri di vocali dati qui di seguito sono tutti foneticamente plausibili.

158. Anche la serie delle semivocali è formata dal vario interagire dei primi cinque fonemi vocalici. La base, secondo TĀ III.154 segg., è rappresentata dalla Volontà (I) per Y R L e dallo Schiudersi (U) per V.

(*antaḥstha*)[159] - questo è il termine tecnico impiegato nei trattati di fonetica-, per il fatto che ineriscono alla dimensione interiore dell'individuo, fungendo da corazze quali la necessità e così via; gli stessi vengono indicati nelle Scritture col termine 'sostegno',[160] perché, sostenendo il piano del soggetto conoscente, sostengono il tutto.

---

159. In realtà il termine *antaḥstha* ('che sta in mezzo', 'interno') sembra impiegato nei trattati di fonetica semplicemente per indicare che la classe delle semivocali 'sta fra' la classe delle occlusive e quella delle spiranti (cfr. il commento di Uvaṭa al *Ṛgvedaprātiśākhya* I.9). Non chiaramente attestato è invece l'uso di *antaḥstha* come 'intermedio', in riferimento al fatto che questi fonemi (Y R L V) sono considerati semivocali, a metà strada, cioè, tra vocali e consonanti (a questo forse allude Patañjali quando nel *Mahābhāṣhya* distingue le semivocali dalle occlusive in base al minor grado di occlusione); va poi rilevato che la parola 'semivocale' con la quale il termine viene correntemente tradotto è estrapolata dalla tradizione grammaticale greco-latina (cfr. W.S. Allen, *Phonetics in Ancient India*, London Oriental Series 1, London 1953, pp. 29-31). 'Intermedio' si presterebbe molto bene ad esprimere la duplicità di natura delle 'corazze' (v. Intr.). Lo stesso termine 'sostegno' con cui alcune tradizioni chiamano questi fonemi - e le 'corazze' che ad essi sono fatte corrispondere - gioca sottilmente sulle possibili valenze del termine tecnico *antaḥstha*, che rimane sullo sfondo: non soltanto esse sono 'interne' all'individuo, costituendone la struttura portante, ma sono anche 'intermedie' nel senso che lo sorreggono a metà strada tra la suprema coscienza e l'insenzienza della materia inerte (cfr. PTLV p. 7). Il numero delle semivocali induce a considerare quattro le corazze, che ordinariamente sono invece cinque - sei con *māyā* - (le tre corazze menzionate nel *Vātulanāthasūtra* v.6 sono da intendere in un senso completamente diverso). Mentre Abh. in PTV e PTLV identifica i quattro 'sostegni' (così sono chiamati nella *Parātriṃśikā*) con *kalā, vidyā, māyā* e *rāga*, Kṣe. dice: '*niyati*, etc.'. Si può ancora notare che il termine *antaḥstha* (la cui forma più antica sembra essere stato il sostantivo femminile *antaḥsthā*) ricorre anche nella forma *antastha*. Il fatto che quest'ultima non sia altro che l'esito di una semplificazione fonetica (la caduta del *visarga* davanti alla sibilante; anche il testo edito della ŚSV nel presente brano riporta la forma *antastha*) non ha impedito che anche al nuovo termine venisse accordato un suo status, intendendolo come *anta-stha* 'che sta alla fine [del suo proprio luogo di articolazione]' (cfr. K.Ch. Chatterji, *Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar*, Calcutta 1964², pp. 272-273). Quest'altra interpetazione sembra trasparire nella seconda parte della doppia spiegazione che di *anta(ḥ)stha* dà Abh. nel TĀ (III.158), se letta senza tener conto della glossa molto probabilmente erronea di Jay. (Per una disanima dettagliata dell'intera questione rimando al mio "The *kañcukas* in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition...", cit.). Siamo dunque di fronte all'ennesimo caso di influenza di dottrine strettamente linguistiche su temi apparentemente da esse lontanissimi.

160. Oltre che nella *Parātriṃśikā*, questo termine ricorre in due scritture viṣṇuite, l'*Ahirbudhnyasaṃhitā* (XVI.83-87) e il *Lakṣmītantra* (XIX.12cd-16ab); cfr. R.

Indi è la volta dei quattro fonemi chiamati 'soffi',[161] poiché si dischiudono al conseguimento della non-dualità, allo svanire della differenziazione. Tra essi, alla fine è il fonema dell'ambrosia (S),[162] pienissimo, che sta al termine di tutta quanta la creazione.

Dopo di questo è manifestato il seme del soffio vitale (H): il tutto, costituito dall'effondersi dei sei cammini[163] e distinto in significanti e significati, è rappresentato da questo fonema formato dal 'suono non prodotto' (*anāhata*) incrementato dalla potenza Senza Superiore (*anuttara*). Il tutto consiste infatti in questo fonema, nel senso che - in base al principio grammaticale della 'condensazione' - è contenuto entro Śiva e Śakti, ovvero - per dirla in questi termini - entro il Senza Superiore e il 'suono non prodotto'.[164]

Gnoli, *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā*, cit., p.XXII n.35. Tuttavia, dal momento che entrambi questi testi mostrano in modo inequivocabile di attingere in più punti a dottrine del Trika, è verosimile che la fonte primaria sia stata proprio la *Parātriṃśikā*.

161. Le sibilanti Ś Ṣ S e l'aspirata H. Qui il termine *ūṣman* 'soffio caldo, vapore' è messo in relazione con *unmiś-* 'dischiudersi'. La *Parātriṃśikā* considera questi quattro fonemi, più KṢ, come i cinque Brahman (Sadyojāta ecc.), e Abh. li identifica con i cinque princìpi Śuddhavidyā, Īśvara, Sadāśiva, Śakti e Śiva, i più alti nella scala dei *tattva*, ma considerati qui puri-impuri in rapporto alla Coscienza di cui sono manifestazioni.

162. Cf. TĀ III.165cd-167.

163. I sei Cammini (*adhvan*) sono, per così dire, sei diverse angolazioni da cui guardare al dispiegamento della realtà e nel contempo sei vie diverse attraverso cui risalire fino a Śiva (i fonemi, i mantra, le formule, le forze, i princìpi, i mondi); cfr. P.S. Filliozat, "The Concept of *adhvan* in Śaivasiddhānta", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXVIII, 1994. I primi tre sono raggruppati nella categoria del significante, i secondi in quella del significato. Dei sei Cammini si parla anche nelle Saṃhitā viṣṇuite, dove però sono visti, invece che come vie parallele tali che il percorrimento di una è insieme anche quello di tutte le altre (cfr. SvTU vol.II p.52), come tappe consecutive di un percorso ascendente dai mondi ai fonemi (dal punto di vista dell'adepto che procede verso la liberazione) o discendente dai fonemi ai mondi (se visto in chiave cosmogonica); vi sono anche significative differenze tra i testi śaiva e quelli vaiṣṇava circa la natura stessa dei singoli cammini (il cammino dei *pada*, ad es., è per gli Śaiva costituito dalle 'parole' di un lungo mantra, mentre per i Vaiṣṇava dai quattro 'piani' di veglia, sonno etc. (cfr. F. Sferra, "Le speculazioni su Vāc in alcuni testi del Pāñcarātra", *Rivista degli Studi Orientali*, 68, fasc. 1-2, 1994; H. Hikita, "*Sāttvata Saṃhitā*: An Annotated Translation, Chapter 19". *Bulletin of the Faculty of Letters. Aichi Gakuin University*, No.23, 1993).

164. L'ultimo fonema è l'aspirata H, concepita come la sintesi di due elementi. Il primo è il 'suono non prodotto', ovvero quella risonanza che lo yogin è in grado di percepire dentro di sé e che è la forma sonora propria dell'Energia all'interno dell'individuo (come soffio vitale, *prāṇa*) concepita come 'suono senza vocale' (*a-*

Della consapevolezza riflessa 'Io' - che costituisce la forza del grande mantra (AHAṂ 'Io') - questa è l'essenza. Come ha detto il nostro maestro Utpaladeva:[165] "Il piano dell'Io è il riposo della luce in se stessa [o: 'nel Sé'] e questo riposo è la libertà che si invera nella cessazione di ogni dipendenza, ovvero l'agire per eccellenza, la sovranità". Quello che è il vero essere della *mātṛkā*, fino a questo punto, è illustrato infine attraverso il 'seme della sommità' (KṢ), il quale è formato dalla aggregazione delle lettere K e S - come comprensive di tutte le consonanti - e ha per essenza l'unione del Senza Superiore e dell'Emissione (*visarga*).[166] Ma ora basta col divulgare la dottrina segreta ...

---

nacka), una H rarefatta e indicibile in quanto priva della vocale di appoggio; è questo 'frammento immanifesto' di H (che sta alla base anche del *visarga*, Ḥ) il suono inarticolato che sorge spontaneamente nella gola della donna al culmine dell'amplesso, secondo Abh. (TĀ III.146-47) che fa riferimento ad un verso del perduto *Kulagahvara* ; v. anche TĀV vol.II p. 141). Il fonema H, di cui il testo qui parla, è appunto questo 'suono non prodotto' consolidato e 'grossificato' dall'unione con la potenza Senza Superiore (A), e diventato così consonante vera e propria. Esso risulta così costituito dal primo e dall'ultimo fonema del sanscrito (A e H) e dunque, in base all'artificio grammaticale della 'condensazione' (*pratyāhāra*), largamente usato a fini di economia espositiva a partire da Pāṇini, ma verosimilmente già in voga nella tradizione grammaticale precedente - secondo il quale per nominare una serie basta menzionare il primo e l'ultimo elemento, immaginandoli comprensivi degli altri -, H è detto costituire l'universo intero. Universo che è compreso nell'unione Śiva-Śakti che Kṣe. omologa ad *anuttara-anāhata*. In questo modo è possibile ritenere che Kṣe. identifichi, diversamente da Abh. nei commenti alla *Parātriṃśikā*, i cinque princìpi più alti con le ultime quattro lettere, prendendo cioè insieme Śiva e Śakti come un unico principio. In senso più lato ci si può limitare a dire che, mentre le quattro semivocali costituiscono il movimento della Coscienza verso la differenziazione, i quattro 'soffi' rappresentano il cammino inverso (cfr. TĀ III.181cd-183ab).

165. *Ajaḍapramātṛsiddhi*, vv. 22-23ab.

166. Il gruppo consonantico KṢ - qui formato da K e S, unione che comporta il passaggio della sibilante da dentale S a retroflessa Ṣ - è considerato dalla generalità dei testi tantrici come un suono unitario, come del resto fortemente unitario è il grafema che lo rappresenta in tutte le scritture del subcontinente indiano; esso occupa l'ultimo posto nella serie dei fonemi del sanscrito come presentata dalla speculazione esoterica (anche qualche trattato classico di fonetica appare incline a riconoscergli lo status di fonema, pretesa che appare, alla luce della moderna fonologia indoeropea, problematica ma non del tutto infondata (cfr. W.S. Allen, *Phonetics in Ancient India*, cit., p. 79, che cita a supporto l'opinione di Benveniste; A. Padoux, *Vāc...*, cit., p. 156 n. 198). KṢ assume il significato di momento di ricapitolazione e unificazione della *mātṛkā*. Sempre in virtù dell'espediente della 'condensazione' in esso sono considerate contenute tutte le consonanti. Le consonanti, da parte

Si invera dunque la perfetta conoscenza della ruota della *mātṛkā* e tale conoscenza si configura come penetrazione nella vera natura propria, pienezza indifferenziata di coscienza e beatitudine. Ruota della *mātṛkā* - della quale è detto nella tradizione,[167] a indicarne l'eccellenza, : "Non v'è conoscenza di là della *mātṛkā*" - è l'insieme delle potenze sunnominate, quali Senza Superiore, Beatitudine, Volontà e così via. Tutto ciò è qui accennato solo nelle linee generali; ne è data invece una dettagliata spiegazione dal nostro maestro [Abhinavagupta], in opere come il *Tantrāloka*, il *Parātriṃśikāvivaraṇa*, ecc.

Anche nel *Siddhāmṛta* ('L'Ambrosia dei Perfetti') è scritto:[168] "Kuṇḍalinī, essenziata di coscienza, è qui il seme e il principio vitale. Nasce da essa la triade formata dallo Stabile (A), dalla Volontà (I) e dallo Schiudersi (U), da cui derivano via via i vari fonemi. Ā nasce da A, e via dicendo, fino alla Kalā dell'Emissione (Ḥ). Dall'Emissione nascono le varie consonanti da K a S. Essa è, infatti, quintuplice[169] e come bindu si manifesta su cinque piani : all'esterno, all'interno, nel cuore, nel *nāda* e nella sede suprema. Esso pervade l'uomo dal cuore fino al capo.[170] Privi del primo e dell'ultimo, i

---

loro, (come si legge nel TĀ III.183cd-184ab) sono 'animate' interiormente dalle vocali, con cui prima della manifestazione formano un tutto inscindibile; sono esse infatti che le rendono pronunciabili. K e S, prima e ultima consonante (H, come si è visto, ha un suo status separato; come ha appena detto Kṣe., è S che 'sta al termine di tutta quanta la creazione'), sono dunque 'animate' dal Senza Superiore e dall'Emissione (A e Ḥ), la prima e l'ultima vocale (Ḥ viene infatti inclusa tra le vocali). In KṢ sono così implicite tutte le consonanti e, in un certo senso, anche tutte le vocali. Questo passo della ŚSV è riportato ed interpretato da Jay. nel suo commento al TĀ (vol. II p. 178). KṢ, dunque, è come contessuto con tutti i fonemi indistintamente, misteriosamente presente all'inizio e alla fine di ognuno e anche quando essi si uniscono l'un l'altro; è per questo che gli spetta l'appellativo di 'pervasore' (cfr. TĀV vol.IV p. 193).

167. SvT XI.198a.

168. La stessa citazione compare nel TĀ III.220-225 come tratta dal *Siddhayogeśvarīmata*. Il *Siddhāmṛta* deve essere quindi un altro nome dello stesso tantra o un suo compendio.

169. È questo il numero delle classi delle consonanti.

170. Secondo Jay., che commenta questo passo in occasione della citazione dello stesso nel TĀ (TĀV II p. 210), l'Emissione si presenta come *bindu* (termine che abbiamo già incontrato nel senso di 'punto luminoso' 'coscienza'), cioè come soggetto conoscente (dalla radice *vid-* 'conoscere'). Le sue manifestazioni sono su cinque piani, che si possono raggruppare nei tre livelli Uomo-Potenza-Śiva proposti dalla scuola del Trika. Esterno, interno e cuore (il luogo dove l'esterno si interiorizza) corrispondono al livello Uomo; *nāda* (la sonorità interiore e inarticolata) alla Potenza; il piano supremo (localizzato nello *dvādaśānta* '[il piano] alla fi-

mantra sono [sterili] come nuvole d'autunno. Questo è il tratto distintivo del maestro: egli deve far conoscere il primo e l'ultimo. Un tale sapiente va adorato come se fosse Me, è Bhairava stesso, la sua natura è divina. Poiché qualsiasi verso o stanza è connesso con il primo e con l'ultimo, perciò egli, così conoscendo, li vede tutti nella forma di mantra".[171]

"Quella potenza di Śiva che è essenziata di attività", dice con altre parole lo *Spanda* (III.16), "è causa di legame, quando risiede in anime imprigionate; [...] quando invece sta nel cammino che le è proprio è conosciuta come quella che conferisce i poteri". - 7 -[172]

Per un tale yogin che possiede la conoscenza della ruota della *mātṛkā*

---

ne di dodici dita [sopra il capo]') a Śiva. Il *bindu* è presente anche nel corpo individuale ricreando su un diverso piano microcosmico la stessa forma pentapartita, dislocata via via nel cuore, nella gola, nel palato, nella 'fine della śakti' (un ulteriore passo dello stesso testo citato da Jay. *ibid.* dice appunto *nāsānte*, termine che sta verosimilmente ad indicare il cosiddetto *'dvādaśānta* nasale' - cfr. TĀ II.61 -, sede ultima della Potenza; l'esplicita localizzazione della 'fine della śakti' nel *brahmarandhra* o 'fontanella' si trova nello SvT *Uddyota*); e, infine, nel *dvādaśānta* supremo di cui si è già detto.

171. 'Il primo e l'ultimo' sono i fonemi A e H dai quali è abbracciata tutta quanta la *mātṛkā* (e dunque la totalità del reale); da essi è formato il grande mantra AHAṂ (vedi TĀ III.202bc-208ab), ovvero la presa di coscienza 'Io' (*ahaṃ* significa appunto 'io') che è l'essenza dei mantra, senza la quale essi non sono che suoni privi di senso e di efficienza.

172. Il commento di Bhā. presenta qualche punto oscuro: "La *mātṛkā*, autoluminosa, è la suprema potenza d'azione del Signore; la ruota è l'insieme delle 'forze' (*kalā*) che la compongono; *saṃbodha* è da intendere nel senso di 'perfetta conoscenza' di queste. Grazie a tale conoscenza, la illusoria manifestazione (*vivarta*), caratterizzata dal dualismo di significante e significato, appare sempre come differenziata-non differenziata, dal momento che promana dalla potenza d'Azione [o anche: 'da differenziata (quale appare), si rivela in realtà sempre come non differenziata ...'. Il testo edito qui non mi sembra convincente; ho consultato anche il ms. N.1421, Sanskrit MSS Library, Research Department, Srinagar, che però riporta la stessa lezione]. Dalla realtà che è luce perenne e intramontabile sorge in principio, con la protensione verso l'energia, la potenza di Volontà del Signore. Poi appaiono la 'percezione' e il 'contatto'; quindi il riflesso di tutta la realtà oggettiva [o anche: 'di tutti gli oggetti significati']; il 'suono non prodotto da organi vocali' che contiene in seno le parole, le frasi e le cose significate; poi l'attività, costituita dall'energia vitale, la Parola, pregna dei cinquanta fonemi; quindi la nascita del tutto. Per questo la *mātṛkā* è detta essere la radice unica dell'insieme delle cose, a cominciare dai mantra; non altro da essa è la potenza d'Azione di Śiva che in tale modo si dispiega . Quando si realizza la conoscenza della ruota della *mātṛkā*, allora qualsiasi cosa dica, nella condizione di illuminato, il signore acquista il dominio dei mantra" (ŚSVār pp. 35-36).

8. Il corpo è offerta sacrificale.
śarīraṃ haviḥ

Quello che è il corpo - materiale, sottile, ecc.-, da tutti consacrato come il soggetto conoscente,[173] quello appunto è per il grande yogin l'offerta sacrificale, deposta nel supremo fuoco della conoscenza. Per questo grande yogin, infatti, la qualifica di soggetto conoscente spetta alla coscienza sola ed egli è permanentemente compenetrato in tale convinzione, avendo cessato di identificare la soggettività con il corpo. Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 149): "Nel fuoco, ossia nel ricettacolo del grande vuoto, sono offerti gli elementi, i sensi, gli oggetti dei sensi e così via, insieme con la mente. Questa è l'oblazione suprema, e la Coscienza è il cucchiaio sacrificale".[174] E anche nel *Timirodghāta*: "In virtù del divoramento, o dea, del corpo dell'amico, del parente affezionato, del benefattore, della persona carissima, spicca il volo la fanciulla celeste".[175]

Qui il significato inteso, in breve, è appunto lo svincolarsi dall'attribuzione al corpo della qualifica di soggetto conoscente. Anche nella *Bhagavadgītā* (IV.27) si legge: "Altri offrono tutte le azioni dei sensi e dei soffi vitali nel fuoco yogico della padronanza di sé, acceso dalla conoscenza". E nello *Spanda* (II.6): "Quando la perturbazione è estinta, allora si invera il piano supremo". "La perturbazione", dice Bhaṭṭa Kallaṭa, commentando questo passo, "consiste nel vedere l'io in cose quali il corpo, ecc.". - 8 -[176]

E per questo yogin

9. La conoscenza è cibo.
jñānam annam

---

173. Leggo, ovviamente, col ms. Ch *sarvair yat pramātṛtvena*, in luogo di *sarvaiśvarya-pramātṛtvena* del testo edito (p. 32).

174. Il rito dell'oblazione consiste nel gettare con un cucchiaio del burro fuso nel fuoco. La coscienza (individuale) illuminata fa da cucchiaio sacrificale, cioè da intermediario attivo tra il mondo limitato e il vuoto dinamico della Coscienza indifferenziata (*cit*) in cui getta a mo' di offerta tutti gli aspetti della realtà fenomenica (cfr. L. Silburn, *Le Vijñānabhairava*, cit., p. 167).

175. Ovvero (ahimé sciupando la folgorante formulazione di questo tantra, oggi perduto): sacrificando ogni attaccamento individuale si dischiude il piano della suprema coscienza.

176. Una volta acceso il fuoco del mantra, in esso brucia il corpo fisico, prodotto dal karma. Ora l'adepto si installa in un corpo divino. Tutta la realtà fenomenica, corpo, ecc., costituisce l'oblazione che viene arsa nel fuoco dell'Essere. Il sacrifica-

Quella conoscenza a proposito della quale prima si è detto "il legame consiste nella conoscenza" (I.2), per il fatto che è mangiata, divorata, è per gli yogin cibo. La qual cosa è confermata dalla Scrittura già citata: "Allora egli tutto divora, la morte, il tempo, l'insieme delle compagini, la moltitudine delle forme di manifestazione (*vikāra*), l'identificazione con le percezioni (*pratipattisātmyam)*, la massa delle rappresentazioni differenziate di unità e molteplicità [opp.: "che nascono dalle rappresentazioni differenziate ...]".

Secondo un'altra interpretazione,[177] la conoscenza cui si riferisce il sūtra è quella costituita dalla presa di coscienza della vera natura propria. In questo caso, essa è per lo yogin nutrimento, poiché conducendo al pieno appagamento è causa del riposo nel Sé.

Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 148): "La forma piena che nasce giorno dopo giorno in chi si dedica alla pratica meditativa (*yukti*), quella è qui la sazietà, la condizione di perfetta pienezza ". La *yukti* consiste, in questo passo, nella conoscenza dei centododici livelli.[178] E anche questo è illustrato nello *Spanda* (III.l2); "Egli rimarrà risvegliato in tutti gli stati".[179] - 9 -

Ma, se lo yogin non riesce a mantenersi in questo stato di perenne attenzione, allora, anche se possiede la conoscenza, per difetto di una concentrata attenzione

10. Venuta meno la conoscenza, ha la visione
del sogno che nasce da essa.
vidyāsaṃhāre tadutthasvapnadarśanam

Se la conoscenza pura sostanziata da rifulgere di questa esperienza, viene meno, rifluisce, allora si produce la visione, la chiara emersione del sogno che da essa trae origine (*tadutthasya*).[180] Quello che è chiamato sogno è

---

tore (*yajamāna*, ovvero colui che fruisce del sacrificio, il 'committente') è lo spirito illuminato (ŚSVār pp. 37-38).

177. È quella di Bhā.

178. In centododici una tradizione, cui appartiene il VBh, stabilisce il numero delle diverse pratiche meditative.

179. "Egli rimarrà risvegliato in tutti gli stati [veglia, ecc.]: contemplando il mondo con la conoscenza, tutto riferirà all'unica realtà. Pertanto non potrà essere tormentato da ciò che è 'altro' ".

180. Il commento che segue sembrerebbe autorizzare una interpretazione di questa e-

lo stato in cui gli impulsi prodotti dalla conoscenza si vanno via via affievolendo - stato che consiste nella differenziazione e nel vario dispiegarsi delle rappresentazioni discorsive. "Né ciò può essere insegnato senza il favore del Benigno", è scritto nel *Mālinīvijaya*,[181] "e se poi l'insegnamento, in un modo o nell'altro, è impartito ugualmente, esso non lascia alcuna impressione latente". E di seguito: "Colui che, invece, avendo ottenuto [dall'insegnamento ricevuto] soltanto un'impressione latente, non riesce a sviluppare in sé uno stato di attenzione, costui è congiunto dai Vināyaka a fruizioni instabili". Non diversamente lo *Spanda* (III.3): "In caso contrario, di continuo, nello stato di veglia e di sonno, la creazione sarebbe libera come lo è per l'uomo comune; tale è infatti la natura della creazione".[182]

Dunque questo si insegna: che lo yogin deve essere permanentemente assorbito nella intima considerazione della conoscenza pura. Com'è detto nel *Pūrvatantra*: "Egli, quindi, aspirando alla fruizione suprema, non deve attaccarsi a queste [fruizioni]". Anche nello *Spanda* (I.21): "Colui che è costantemente inteso a investigare la realtà dell'energia vibrante (*spanda*), anche in stato di veglia realizza in breve la propria vera natura".

È stato così esaminato, a partire dal sūtra: "Il mantra è coscienza", il mezzo 'basato sulla Potenza', consistente essenzialmente nella intima applicazione alla forza dei mantra e delle mudrā. A proposito di questo mezzo, così si pronuncia la tradizione: "È chiamata 'basata sulla Potenza' (*śākta*) quella compenetrazione che si raggiunge meditando su un oggetto senza ricorrere al 'profferimento', con la sola mente".

Pensando a coloro cui faccia difetto la capacità di una costante e vigile attenzione, è stato dato spazio all'insegnamento del mezzo 'individuale' (*āṇava*), con quel sūtra che dice: "Se viene meno la conoscenza, si ha la visione del sogno che nasce da essa". - 10 -[183]

---

spressione più sottile e più letterale insieme : '[del sogno] che da essa esce fuori ', cioè che progressivamente abbandona tale conoscenza pura.

181. Questo verso, come anche quelli che seguono, non figurano nel testo edito di questo tantra.

182. Se lo yogin - spiega Kṣe. nello SN (pp. 57-58) - decadesse dalla concentrazione nella Coscienza perderebbe il potere di creare, che aveva acquistato nell'identificarsi col supremo Soggetto e tornerebbe in balia del vario fluttuare del mondo fenomenico (indipendente dalla sua volontà), prodotto dalla libera creazione del Signore. La stanza va intesa in connessione con le due che la precedono (vedi sopra p. 78).

183. Bhā. interpreta nel senso inverso. La conoscenza è quella limitata, 'quella che per-

Termina qui, nel Commento agli Śivasūtra, il Secondo Dischiudimento, nel quale è illustrato il mezzo 'basato sulla Potenza'.

---

cepisce il saṃsāra'. Quando questa è distrutta, è allora che il mondo fenomenico viene visto nella sua natura illusoria, di 'sogno'', che traeva origine proprio da quel conoscere erroneo ora dissolto. Quella che si realizza, quando sorge questa visione, è una condizione come di chi è libero da ogni legame, è lo stato di unità con l'oggetto contemplato, di permanente appagamento (ŚSVār pp. 39-40).

TERZO DISCHIUDIMENTO

A questo punto, nell'intento di insegnare il mezzo 'individuale' (*āṇava*), il sūtra illustra la natura propria dell'anima limitata (*aṇu*)[184].

1. Il sé è la mente.
   ātmā cittam

La mente (*citta*), costituita dall'intelletto (*buddhi*), dal senso dell'io (*ahaṃkāra*), dal senso interno (*manas*) con le loro rispettive forme di attività, quali la determinazione e così via, suscitate dagli oggetti e dalle latenze karmiche che di continuo l'affettano - è con tale mente, dico, che è identificata l'anima limitata, il sé (*ātman*), che così si chiama in quanto va errando (*atati*)[185], vaga per le matrici assumendo varie modalità (luminosa, ecc.),[186] perché ignaro della propria vera natura che è Coscienza (*cit*). Così va inteso il sūtra.

---

184. Con il termine *aṇu* 'atomo, particella' viene designata l'anima individuale, come derivante dalla contrazione, 'atomizzazione', della Coscienza suprema. Sono detti perciò *āṇava* (agg. da *aṇu*) quei mezzi di realizzazione accessibili e consoni alle esigue forze dell'anima limitata.
185. Il termine *ātman* è dunque qui artificiosamente fatto derivare dalla radice *at-* 'andare errando'.
186. Intelletto, senso interno, senso dell'io costituiscono l'elemento mentale (*citta*). L'intelligenza si esplica nell'attività determinativa ('questo è così') ed è luce (*prakāśa*), espressione della componente *sāttvika* ; dal senso interno e dal senso dell'io, permeati da *rajas* e *tamas* (instabilità, perenne agitazione; inerzia e ostruzione) deriva il pensiero discorsivo, dualizzante, le costruzioni mentali, e la tendenza a riferire tutto all'io limitato (*abhimāna*) ('questo è mio, non è mio', ecc.). *Sattva, rajas* e *tamas* sono le tre 'qualità' (*guṇa*) della Natura (*prakṛti*), le forme della quale sono determinate dal vario miscelarsi di queste tre disposizioni, luminosa e spirituale la prima, dinamica e passionale la seconda, pesante e ottusa la terza. Originariamente propria del sistema Sāṃkhya, questa concezione, così come l'intero schema Sāṃkhya di classificazione della realtà, è passata a far parte, con integrazioni e modificazioni, del patrimonio comune della tradizione tantrica, cfr. R. Torella, "Sāṃkhya as sāmānyaśāstra", *Études Asiatiques/Asiatische Studien*, (in stampa).

Quello che va errando è soltanto il sé limitato (*aṇu*) e non il sé che è identificato unicamente con la coscienza. La definizione del sé che era stata data all'inizio ("Il sé è coscienza", I.1) mirava dunque ad illustrare la vera natura che lo costituisce; ora, invece, è fatto riferimento alla condizione limitata (*āṇava*), la cui caratteristica principale è il determinarsi nel sé di uno stato di contrazione. Tra le due definizioni non v'è quindi incongruenza. - 1 -[187]

Per questo sé limitato, che si identifica con l'elemento mentale,

2. La conoscenza è il legame.
jñānaṃ bandhaḥ

Legame è quella conoscenza in cui agiscono determinazioni, ecc., informate a piacere, dolore e offuscamento, la quale, per sua natura, manifesta quella differenziazione che ad essi si conviene. Vincolata da un siffatto conoscere, l'anima erra nel saṃsāra . Com'è detto nel *Tantrasadbhāva* : "Il conoscitore delle qualità (*guṇa*)[188] è affetto ora dal *sattva*, ora dal *rajas*, ora dal *tamas* . Così erra l'essere corporeo, vagando da una sede all'altra". Lo stesso principio esprime lo *Spanda* (III. 17-18): "Avvinta dal corpo ottuplice (*puryaṣṭaka*)[189], formato dal sorgere degli elementi sottili, dal senso interno, dal senso dell'io e dall'intelletto, [l'anima individuale] non libera, esperimenta le fruizioni che le derivano dal corpo ottuplice, determinate dalle costruzioni mentali, e, per la presenza di esso, vaga nel saṃsāra". E,

---

187. Bhā. inserisce il sūtra nell'ambito dell'esame dei poteri sovranormali (*vibhūti*). Nella condizione limitata, in cui il sé appare ridotto all'elemento mentale (*citta*), all'*ātman-citta* sono alieni quei poteri che invece ineriscono al sé in stato di pienezza. Come dice l'anonimo glossatore di Bhā.: "Le fantasie, ecc., di chi non è congiunto (con la suprema realtà) non sono visibili agli altri, non si manifestano all'esterno; ma se uno è congiunto con essa, allora anche i mantra, ecc., sono capaci di realizzare qualsiasi cosa, per ardua che sia ..." (ŚSVār p. 42).
188. Il sé limitato. Non ho rintracciato il passo nel ms. cit.
189. Il *puryaṣṭaka* 'corpo ottuplice' o 'l'ogdoade nel corpo' è una sorta di corpo sottile (*sūkṣmadeha*) nel quale sono compendiate le impalcature psichiche della persona, soggetto alla trasmigrazione. La sua composizione varia da scuola a scuola: generalmente, come anche qui, consta di otto princìpi, altrove (vedi ad es. i commenti di Rāmakaṇṭha al *Kālottarāgama* e al *Kiraṇāgama*) di trenta, ecc.; cfr. R. Torella, "Due capitoli del Sarvadarśanasaṃgraha: Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana", cit., pp.376-377 nn.35, 36; *id.*, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., p. 204 n.24. Gli elementi sottili (*tanmātra*) sono il suono, il tatto, il colore, il sapore, l'odore; il

nell'intento di additare la via d'uscita da tale condizione, continua: "... Perciò noi indichiamo la via che porta al dissolvimento del saṃsāra". - 2 - [190]

Tuttavia, sulla scorta di quanto è affermato nel *Vijñānabhairava* (v. 137)[191]: "Ogni conoscere è fonte di luce, così come fonte di luce è il sé; ed è nel conoscere che il conoscitore si illumina, dal momento che queste due realtà si implicano l'un l'altra", è lecito obiettare che anche la conoscenza[192] è in se stessa luce; e se è tale, come può allora costituire un legame? Questo è vero, ma solo se per grazia di Parameśvara si perviene a tale riconoscimento.

Se però la potenza di Māyā inibisce questa presa di coscienza, allora

3. Il non-discernimento dei princìpi (la Forza, ecc.) è Māyā. *kalādīnāṃ tattvānām aviveko māyā*

Il non-discernimento dei princìpi - dalla Forza (*kalā*), cioè la capacità d'azione limitata, fino alla Terra -, che costituiscono le 'corazze', il corpo ottuplice e il corpo materiale; vale a dire, il mancare di comprendere (*a-pratipattiḥ*) come questi princìpi, che [nella comune opinione] si pretendono separati [dal vero Sé] (*°pṛthaktvābhimatānām eva*), in realtà non lo siano[193]. Tale assenza di discernimento è Māyā, la 'proliferazione' (*prapañca*) che è fondata sulla non-percezione della vera realtà. È detto nel *Tantra-*

---

loro combinarsi dà origine agli elementi grossi, quali la terra etc. (v. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā* ..., cit., p. 195 n.19; cf. J. Bronkhorst, "The Qualities of Sāṃkhya", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXVIII, 1994.

190. È questa conoscenza inferiore, viziata dall'attaccamento al mondo fenomenico, che costituisce il legame della mente e rende impossibile il conseguimento dei poteri (ŚSVār p. 43).

191. Il verso è trasmesso dagli autori dei due commenti che ci sono pervenuti, Śivopādhyāya e Bhaṭṭānanda (entrambi molto tardi), con notevoli varianti.

192. Si vuole intendere: 'qualsiasi conoscenza'.

193. Propongo di correggere il testo edito aggiungendo *a°*, con significato di negazione, a *pratipattiḥ*. In queste scuole è individuato un duplice livello di errore riguardo alla natura del soggetto. Il primo è la sua identificazione con piani quali quello del corpo e, via via, del soffio vitale, della mente etc. Il secondo, più sottile, è anche più insidioso, come lo sono le verità che si fermano a metà strada: rendersi conto che l'Io non può essere ravvisato nel corpo etc. e quindi respingere queste realtà come totalmente estranee al sé e radicalmente 'altre'.

sadbhāva:[194] "In lui la Coscienza è rinvigorita[195] da una possibilità d'azione limitata (*kalā*), il campo dell'esperienza è mediato da un conoscere [limitato], il suo sé è colorato dall'attaccamento, è congiunto con l'intelligenza e gli altri sensi. In tal modo gli inerisce il legame māyico, come un ventre [che lo racchiude]. Nel legame māyico trovano il loro fondamento tanto il merito morale quanto il demerito, e così via. Stando in questi vincoli [l'anima-frammento] destinata alla cattività, giace avviluppata da essi". "[Essi, tuttavia]", dice con altre parole lo *Spanda* (III.20), "tendendo ad occultare quella che è la loro natura ultima, [precipitano] i non illuminati [nel cammino terribile della trasmigrazione arduo da oltrepassare]".[196]- 3 -[197]

Quindi, per recidere questo legame,

4. Nel corpo il riassorbimento delle parti.
śarīre saṃhāraḥ kalānām

Accogliendo il testo edito, Kṣe. intenderebbe riferirsi alla prima forma, il che di per sé non sarebbe impossibile ma che mal si accorda con l'uso del termine *abhimata*, che generalmente ha il senso di '(erroneamente) ritenuto' 'preteso (per tale)'.

194. Non rintracciato nel ms. cit. Passi di contenuto molto simile a questo si trovano anche in altri tantra; cfr. *Svāyambhuvāgama* I.10, Government Oriental MSS Library, Madras, ms. 16797 (vedi ora la recente edizione cit. sopra, Introduzione, nota 23; *Kiraṇāgama* I.16 etc.); cfr. anche ĪPK III.2.11.

195. Nel senso che dopo il totale depotenziamento che segna la caduta della Coscienza al livello di soggetto individuale, 'atomico', *kalā* opera su di essa una parziale revitalizzazione. Si ha talvolta l'impressione che i testi giochino volutamente sulla forte somiglianza tra *udbalita* 'rinvigorito' e *udvalita* 'coperto, circondato', che in ms. poi sono addirittura indistinguibili nella maggior parte delle scritture indiane. Questa ambiguità rispecchierebbe particolarmente bene la duplice valutazione che può essere fatta delle funzioni delle cosiddette 'corazze'. Esse costituiscono, infatti, da un lato una limitazione, una contrazione dell'infinità della coscienza; dall'altro, invece, è proprio attraverso di esse che la coscienza decaduta ritrova un barlume della sua forza, con cui muovere al recupero della condizione di pienezza - motivo quest'ultimo presente per ovvie ragioni soprattutto nelle scuole moniste.

196. Le infinite forme in cui si manifesta l'energia vibrante (*spanda*) - nella citazione si fa riferimento alle tre qualità (*guṇa*) -, presentandosi come realtà autonome e separate, costituiscono un legame. Sono limitanti nella misura in cui appaiono limitate.

197. Nell'interpretazione di Bhā. Māyā è il non-discernimento dei princìpi fino a *kalā*; il loro retto discernimento è fondato sui cinque princìpi di là da essi, i cosiddetti princìpi puri, dalla Conoscenza Pura a Śiva.

[Tre i piani del corpo:] v'è un corpo grosso formato dagli elementi grossi, un corpo sottile formato dal corpo ottuplice e uno supremo che arriva fino a *samanā* .[198] Nel corpo, dunque, attraverso la realizzazione meditativa (*bhāvanā*) del dissolvimento di ciascun principio nella rispettiva causa,[199] oppure in forza della raffigurazione mentale della loro combustione, ecc., deve essere visualizzata la distruzione delle 'parti', delle sue porzioni, ossia dei vari princìpi, dalla Terra fino a Śiva. Questo è quanto bisogna aggiungere.

Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 56): "Lo yogin mediterà (*cintayet*) il tutto sotto la specie via via dei vari Cammini (il Cammino dei mondi, ecc.), secondo la modalità grossa, sottile, suprema, fino a raggiungere, al termine, il dissolvimento del pensiero (*manas*)".[200] E ancora (v. 52): "L'adepto deve meditare la propria fortezza come bruciata dal Fuoco del Tempo scaturito dal piede del Tempo.[201] Alla fine sorgerà l'immagine pacificata". E così in tutte le Scritture.

Per questo, i mezzi, quali la meditazione e così via, figurano nel *Pūrvaśāstra* come 'individuali': "La compenetrazione che si ottiene grazie al profferimento, alle pose del corpo, alla meditazione, ai fonemi, alla formazione dei luoghi, quella è giustamente detta 'individuale'".[202] Questa spe-

---

198. Vedi p. 92 nota 144.
199. Ciascun principio (*tattva*) si riassorbe in quello che nella scala di purezza (nel senso di prossimità alla fonte) immediatamente lo precede, purificandosi così in esso.
200. È una forma di meditazione (*dhyāna*), compresa fra i mezzi 'individuali', come suggerisce l'impiego del verbo *cintayet* (vedi L.Silburn, *Le Vijñānabhairava, cit.*, p. 101), che configura un'azione legata alla sfera intellettuale e psichica individuale, all'avanzamento graduale etc. A questa tipologia l'assegna anche il commento di Śivopādhyāya al VBh, p. 44. I sei Cammini sono divisi in due gruppi (vedi sopra, p. 100 nota 163): nell'ambito di ciascun gruppo il piano grosso (mondi, formule) è meditato come riassorbito e purificato nel piano sottile (princìpi, mantra) e questo nel supremo (forze, fonemi).
201. Il Fuoco del Tempo (Kālāgni) è il fuoco della dissoluzione cosmica alla fine dell'eone. Come mostra l'iconografia, esso scaturisce dall'alluce del piede destro di Śiva. Il corpo viene spesso (p. es., *Śvetāśvatara Up.* III.18, ecc.) chiamato "la fortezza dalle nove porte (occhi, orecchie, narici, bocca, organi eiettori)".
202. Il capitolo quinto del TĀ e del TS (vedi anche il *Tantroccaya* pp. 167-69), in cui viene descritto il mezzo 'individuale' (*āṇava*), si presentano come esplicazioni di questo famoso verso del *Mālinīvijaya* . Con il termine *uccāra* si fa riferimento a pratiche basate sull'attività del soffio vitale (da *uccar* - 'andar su, uscir fuori' da cui il causativo 'proferire'; cfr. A Padoux, *Vāc* ..., cit., pp. 399-401). Dice Abh. (Gnoli, TS p. 130): "Quand'uno sta per emettere il soffio vitale, si riposa in primo luogo nel vuoto, dentro il suo cuore; poi, in seguito al sorgere del soffio ascendente prāṇa, nella realtà esterna; grazie poi all'immissione della luna, cioè del soffio

cie di mezzi, proprio perché grossolana, non compare nello *Spanda*, in cui è dato spazio solo alla illustrazione del mezzo 'basato sulla Potenza'. Tuttavia, nel trattare di tutto ciò che nell'ambito del mezzo 'individuale', costituendosi come momento culminante, finisce per rientrare nel mezzo 'ba-

---

discendente apāna, intuisce il suo essere sostanziato di tutte le cose della realtà esterna e si libera totalmente di ogni desiderio; mercè quindi al sorgere del soffio equilibrante samāna, oggetto d'esperienza diventa un riposo costituito dalla fusione reciproca d'ogni forma d'esistenza; poi, sorgendo il fuoco del soffio verticale udāna, egli divora le limitazioni di soggetto conoscente, di realtà conoscibile, eccetera; e infine, cessato tale fuoco divoratore, risplende grazie al sorgere del soffio pervadente vyāna, scevro ed immune da ogni limitazione. Questi sei riposi, dal vuoto al soffio pervadente sono chiamati, conformemente agli insegnamenti ricevuti, le sei terre di beatitudine. [...] La realtà unica, priva di tramonto e d'aurora, che anima ed unifica queste sei beatitudini, è la 'beatitudine cosmica', il fondamento reale di ogni riposo interiore. [...] Il devoto che sia continuamente intento a questa segreta pratica, seme di creazione e dissoluzione, può senza difficoltà arrivare a purificare il suo conoscere discorsivo". Le 'pose del corpo' sono le varie mudrā. Circa la meditazione (*dhyāna*) ascoltiamo ancora Abh. (Gnoli, TĀ pp. 191-193): "Questa libera luce, di cui si è parlato, naturata di coscienza, costituita da tutte le cose, risiede nel nostro cuore. 'Questa realtà, chi conosce la verità (così è detto nel *Triśirobhairavatantra*) la vede nell'interno del cuore, come un fiore - un fiore dove son raccolte tutte le cose interne ed esterne, simile alla corolla di una kadalī'. La congiunzione del fuoco, del sole e della luna, questo ciò che lo yogin, deve, ben concentrato, contemplare nel cuore. Da questa meditazione, come dalla confricazione di due bacchette, fiammeggia e ingigantisce nella grande sacra cavità del cuore il fuoco del grande Bhairava. Con questo fulgore bhairavico, identificato col soggetto possessore di potenza e dotato di tutta potenza, in identità, dico, con esso, giova quindi meditare i tre aspetti di soggetto, mezzi di conoscenza e conoscibile. Questa triade non è altro, in effetto, che quella già esposta di fuoco, sole e luna, e corrispondente a sua volta alle tre indefettibili potenze Parā, Parāparā ed Aparā. [...] Questa ruota senza superiore si riversa dal cuore attraverso i fori degli occhi, ecc., sulla varia realtà conoscibile. Grazie ai raggi di questa ruota, s'invera via via, nella detta realtà esteriore, una natura fatta di fuoco, di luna, di sole, in rapporto colla dissoluzione, coll'emissione e con la mansione. Qualunque sia così l'oggetto - suono, ecc. - su cui, attraverso i fori dell'udito e via dicendo, la detta ruota cade, qualunque, dico esso sia, giova pensare che esso sia fatto ad essa identico. Questa ruota poi, qualechessia la cosa su cui cada, cade, in base a queto procedimento, integralmente, così come accade d'un monarca universale (che è automaticamente seguito da tutti i re suoi vassalli). Tutto l'insieme dei cammini viene, in tal guisa, dissolto senza difficoltà nella ruota di Bhairava, circondata dalle (dette) potenze. Anche quando del tutto, ormai dissolto, non resta più che una impressione latente, questa ruota deve essere pur sempre meditata, grande, roteante, vera e propria espressione della sovrabbondanza del proprio sé. Dissoltosi infine tutto ciò che poteva essere bruciato e consumatesi pure le impressioni latenti di esso, questa ruota deve essere meditata come in atto di estin-

sato sulla Potenza', noi abbiamo ricercato il sostegno dell'autorità dello *Spanda* e, sia pure parzialmente, continueremo a ricercarlo. - 4 -[203]

Dopo aver in tal modo esposto quel mezzo 'individuale' che è la meditazione, si passa ad illustrare altre pratiche, di identico segno, e cioè il controllo del respiro, la concentrazione (*dhāraṇā*), la ritrazione (*pratyāhāra*) e l'assorbimento totale (*samādhi*).

---

guersi, estinta e come l'estinzione stessa. Il tutto così, in base a questa meditazione, si dissolve nella ruota e questa nella coscienza, la quale risplende infine priva di ogni oggetto. Tale è tuttavia la natura dellla coscienza, che non tarda ad esservi una nuova emissione - ché la coscienza è la stessa grande Dea. Chi ad ogni istante dissolve in tal modo il tutto nella sua propria coscienza e di nuovo poi lo emette, s'identifica perennemente con Bhairava". Il fonema (*varṇa*) è detto essere la forma sottile del soffio vitale (TS p.42); è una risonanza (*dhvani*) simile a un suono inarticoalto che vibra nell'attività pranica sottile (*sūkṣmaprāṇoccāra*). "La natura di questo 'fonema' ", dice Abh. (Gnoli, TS p. 134), "consiste essenzialmente nei semi della creazione e della dissoluzione, e, attraverso costante esercizio su di esso, si arriva a conseguire la suprema coscienza. Pronunciando dentro di noi o formulando a memoria le varie consonanti da K a S, con o senza le vocali, si produce, cioè, questa o quella specie di contatto col movimento della coscienza: il quale si manifesta appunto in tutta la sua pienezza, se i suoni che lo determinano sono esenti dal rapporto convenzionale costante sussistente tra segno fonico e cosa significata". Tale è anche la natura del mantra. 'Luoghi' (*sthāna*) sono detti tutti quegli elementi di ordine esteriore che fungono da supporto allo sforzo dell'individuo. "I supporti", dice ancora Abh. (Gnoli, TĀ p. 208), "sono a questo proposito tre, ossia il soffio vitale, il corpo e il conoscibile esterno. Il soffio vitale è di cinque specie, il corpo di due, secondo che è esterno o interno, e il conoscibile esterno di undici (senza calcolare le sottospecie), quanto a dire il mandala, la superficie sacrificale (*sthaṇḍila*), il recipiente (*patra*), il rosario (*akṣasūtra*), il libro (*pustaka*), il liṅga, il cranio (*tura*), il panno (*paṭa*), le figure (*pusta*), l'immagine (*pratimā*), l'effige divina (*mūrti*)". Nelle glosse che accompagnano l'edizione della ŚSV, *sthāna* è inteso nel senso di *cakra* (triangolo, bulbo, cuore, ecc.).

203. "*Kalā* è il potere che è proprio a ciascuno dei princìpi. Il corpo è aggregazione di queste forze (*kalā*) e per questo è detto *sakala* (lett. 'dotato di parti'). Nel corpo, dunque, che è il supporto del sé, si compie il riassorbimento delle forze, ovvero la compenetrazione dell'una nell'altra (nella rispettiva causa): in tal modo è ottenuto il corpo di coscienza (*bodhadeha*) e in ciò risiede il sorgere supremo. Tale riassorbimento delle forze si può intendere anche in un altro modo, e cioè come un fondarsi sul principio Śiva, realizzato attraverso la modalità del 'sorpassamento' (*ullaṅghanavṛtti*; cfr. il commento di Anantaśaktipāda al *Vātulanāthasūtra* pp.3, 18; si tratta di un subitaneo atto di elevazione, di 'scavalcamento' di tutti i possibili stati mentali) . Grazie a questo riassorbimento ha luogo il sorgere (*udaya*)" (ŚSVār 46-47).

5. La dissoluzione dei canali, la vittoria sugli elementi,[204] l'isolamento dagli elementi, la separazione dagli elementi. *nāḍīsaṃhārabhūtajayabhūtakaivalyabhūtapṛthaktvāni*

È sottinteso: "... devono essere realizzati mentalmente dallo yogin". Le *nāḍī* sono i canali che portano i vari soffi (*prāṇa, apāna,* ecc.). La dissoluzione dei canali consiste nel loro assorbirsi, in forza della confusione del *prāṇa* e dell'*apāna*, in un unico canale, quello centrale, essenziato dal fuoco dell'*udāna* . È detto nello *Svacchanda* (VII.294-96): "Occorre inspirare attraverso la *nāḍī* (o narice) sinistra, espirare attraverso la destra: questa è la purificazione dei canali e della via che mena alla liberazione. Triplice è chiamato il controllo del respiro (*prāṇāyāma*), poiché consta di espirazione, inspirazione e sospensione. Questi tre processi nella forma comune si compiono esternamente, qui, al contrario, sono effettuati all'interno. Si espiri attraverso il canale interiore (mediano)[205] e attraverso esso si inspiri. Effettuata una sospensione, immobile, vanno eseguiti i tre movimenti interiori".

Vittoria sugli elementi (Terra, ecc.) significa metterli sotto controllo per mezzo delle concentrazioni (*dhāraṇā*). Sempre nello *Svacchanda* (VII.299cd-300): "La concentrazione aerea è condotta sull'alluce, quella ignea sul centro dell'ombelico, nella regione della gola la concentrazione terrea, quella acquea sulla 'campanella'; la concentrazione eterea, quella che conferisce tutti i poteri, sul capo".[206]

---

204. Cf. *Yogasūtra* III.44.

205. La *suṣumnā*.

206. La determinazione dei luoghi delle varie *dhāraṇā* ('concentrazioni' 'fissazioni') dipende da concomitanze instaurate tra le regioni del corpo e gli elementi. Nel capo è infatti il 'foro dell'etere' (*kharandhra* o *brahmarandhra*), la gola è la sede della stabilità (la qualità della Terra), nella regione dell'ombelico è localizzato il fuoco intestinale che presiede alla digestione, e così via. A ciascun elemento inerisce un colore, un maṇḍala, un segno distintivo, dei fonemi, ecc. (vedi ad es. M. Eliade, *Le yoga* ..., cit., pp. 241-243). Attraverso questi, spiega Kṣe. nel suo commento a questo passo dello SvT, avviene la 'fissazione' (*dhāraṇā*) dell'elemento; indi esso viene 'infranto' con tanti colpi (*udghāta*) quante sono le sue qualità (cinque quelle della terra, e via decrescendo). L'*udghāta* (lett. 'colpo diretto verso l'alto') è qui costituito da un moto del *prāṇa*, a partire dal cuore (una definizione di *udghāta* è fornita da SvT VII.301cd-302, con le integrazioni di Kṣe.: il prāṇa viene immobilizzato e poi localizzato via via nei vari centri quali la gola, il capo etc. fino alla cessazione, con l'esperienza da parte dello yogin delle sensazioni che sono connesse a ciascun centro). Al penultimo momento - nella *dhāraṇā* dell'Aria - viene suscitata l'energia prāṇica (*prāṇaśakti*) nella sua pienezza, che conclude il processo infrangendo con un sol colpo - 'come una freccia' - il nodo dell'etere e sboccando nel *dvādaśānta*.

L'isolamento (*kaivalya*) dagli elementi è la ritrazione (*pratyāhāra*) della mente da essi. "Attraverso il movimento del prāṇa dal cuore all'ombelico", si legge nello *Svacchanda* (VII.297), "anche la mente si allontana dalla sfera dei sensi. Questo è il quarto *prāṇāyāma*, chiamato 'il perfettamente quiescente'." Attraverso il movimento del prāṇa dal cuore all'ombelico, [cui corrisponde] il movimento della mente che abbandona gli oggetti per dirigersi sull'ombelico: questo è il senso.

La condizione di separazione dagli elementi è quella di chi ha come essenza la coscienza, libera pura immacolata da essi. "Avendo abbandonato tutti i luoghi", continua lo *Svacchanda* (VII.327), "che ha via via infranto, fino alla Transmentale (*unmanā*), con quei mezzi sopra definiti, o Dea, egli raggiunge la condizione di libertà". Quelle realizzazioni menzionate nel sūtra I.20: "La congiunzione di elementi, la separazione di elementi, l'unione del tutto" sono ottenute senza sforzo per chi è compenetrato nel mezzo 'divino'. Il raggiungimento di queste, invece, richiede l'esercizio di uno sforzo basato sul mezzo 'individuale'. In ciò la differenza. - 5 -[207]

In tal modo, quando uno yogin, grazie alla purificazione del corpo, alla purificazione degli elementi,[208] al controllo del respiro, alla ritrazione, alla

---

207. "Il corpo, formato dai cinque elementi è il supporto della coscienza. In virtù della sua libertà il sé è in esso il signore, come il capofamiglia lo è nella casa. Nel corpo si realizza il dissolvimento delle *nāḍī*, in forza del loro assorbirsi nell'etere della coscienza; tutte le *nāḍī*, infatti, hanno dovunque il loro sbocco. Le *nāḍī* sono il supporto dei soffi e i soffi sono il supporto del sé. Quando tutti i vari modi di essere, stati mentali etc. (*vṛtti*) si dissolvono nel centro, allora per il sé è realizzata la modalità più alta, quella dotata di sei qualità, ovvero la condizione che è l'opposto della stabilità, della fluidità, del calore, della mobilità, la spazialità (le qualità dei cinque elementi grossi). Questa è la vittoria sugli elementi, che si può attuare anche con la presa di coscienza della vera natura propria, attraverso i vari luoghi e obiettivi (di meditazione). Una volta che il signore, svegliato, si è sottratto dagli elementi, si ha la condizione di isolamento (*kaivalya*), esente da condizioni limitanti. Allora il signore, grazie al contatto con la forza del sé, può creare ad una ad una [*pṛthak pṛthak karoti*, che però potrebbe essere anche inteso come 'separare nei propri componenti'; l'intero passo rimane dubbio] entità dotate delle forze dei trentasei princìpi; o anche, svolgendo la propria manifestazione, disfare (o 'modificare', *vikaroti*) ciò che è aggregato o che ristà entro la sua propria individualità [se ho inteso bene, Bhā. spiega dunque *pṛthaktva* sia con *pṛthak pṛthak karoti* che con *vikaroti*]. Questa è dunque la potenza del signore che è propria del sé, indefettibile in tutti gli stati". Leggo °*calatāsauṣirya*° in luogo di *calatā sauṣirya*° del testo edito (ŚSVār pp. 47-48).

208. Attraverso le *dhāraṇā* si compie la purificazione degli elementi che compongono

meditazione, all'assorbimento totale, consegue dei poteri relativi a questo o quel principio, questi sono frutto dell'offuscamento e non della vera conoscenza.

6. La perfezione [limitata] deriva dall'ostruzione dell'offuscamento. *mohāvaraṇāt siddhiḥ*

L'offuscamento (*moha*), ciò che offusca (*mohayati*), è Māyā; dall'ostruzione operata da essa deriva non già la luce del principio supremo, ma una serie di poteri sovranormali (*siddhi*) in forma di fruizioni relative a questo o quel principio, procurate via via dalla pratica delle concentrazioni, ecc., di cui si è detto. "Il Dio, il Beato, l'Autogenito (*svayaṃbhūḥ*)", è scritto nel *Lakṣmīkaulārṇava*, "esente dagli impulsi karmici delle nascite, sede suprema al di là di rappresentazioni discorsive, benigna (*śivam*), senza principio e senza fine, è direttamente presente a tutte le creature. Solo non lo vede chi è offuscato".

Ma, se ogni offuscamento è dileguato, allora anche le concentrazioni, ecc., invece che a perfezioni limitate, possono condurre fino alla penetrazione nella realtà suprema. Dice a tal proposito il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII.11-18): "Fondato sul soffio mediano (*udāna*), che fluisce nel mezzo tra il *prāṇa* e l'*apāna*, lo yogin appoggiandosi alla potenza di Conoscenza, in essa fermamente si installi. Avendo abbandonato la forma grossa del *prāṇa*, ecc., come anche la forma sottile interiore, la vibrazione (*spandana*) suprema, ultrasottile, è attinta grazie a quel controllo dei soffi (*prāṇāyāma*) da cui più non si decade. Distoltosi dalla sfera delle qualità quali il suono e così via, che percepisce con la coscienza (*cetas*), lo yogin con la sua più intima coscienza (*svacetas*)[209] penetrerà nella dimora suprema. Questo è quel che è chiamato ritrazione (*pratyāhāra*), il distruttore dei legami dell'esistenza. Avendo superato le qualità della mente, lo yogin dovrà applicarsi a quella che è, per eccellenza, la realtà da meditare, direttamente presente alla coscienza: il principio supremo, che tutto pervade, trascendente ogni pensabile. La concentrazione (*dhāraṇā*) propria di colui che in ogni tempo

---

il corpo. Questa operazione (*bhūtaśuddhi*), descritta minuziosamente in tutti gli Āgama, costituisce la prima fase della trasformazione dell'adepto in Śiva (vedi, p. es., SŚP III.17-27, *Kālottarāgama* II.2-7, ecc.).

209. È la stessa coscienza con la quale veniva prima percepito in termini di differenziazione il mondo come 'esterno', ora invece liberata da tutte le rappresentazioni discorsive e portata così a coincidere con la sua natura più intima e universale. Cfr. il commento di Kṣe. a questo tantra.

'tiene su' (*dhṛ-*) la propria natura di supremo Sé: questa è chiamata concentrazione, quella che scioglie i legami dell'esistenza. L'avere una visione equanime (*samānadhī*) in questo mondo di fronte a ciò che riguarda se stessi o gli altri, il pensare 'io sono Śiva', 'io sono senza secondo': questo è quel che è chiamato l'assorbimento (*samādhi*) supremo".[210] - 6 -[211]

7. Dalla vittoria sull'offuscamento, infinitamente estesa,
nasce la conquista della conoscenza innata.
mohajayād anantābhogāt sahajavidyājayaḥ

Dalla vittoria (*jaya*) sull'offuscamento, ovvero sui legami fino al piano di *samanā*, costituiti essenzialmente dalla non-conoscenza; vale a dire dalla sconfitta di Māyā. Quale il connotato di questa vittoria? La sua illimitata estensione, fino all'acquietamento degli stessi impulsi karmici. Grazie ad essa si invera la conquista (*jaya*), il conseguimento della conoscenza innata (*sahajavidyā*), la cui natura è descritta in quei versi che cominciano con "...investigazione della qualità senza principio ...".[212]

Anche il mezzo 'individuale' infatti, come si è visto, esita al suo culmine nel mezzo 'basato sulla Potenza'. Così nello *Svacchanda* (IV.432ab) : "L'infinita rete dei legami, o Dea dalle belle anche, giunge fino a *samanā*". E di seguito (IV.434-35): "Quella visione della natura propria che si consegue dopo aver abbandonato la visione dei legami, questa è la pervasione del sé. Successivamente, in modo diverso, si ha la pervasione di Śiva. Quando uno prende ad oggetto di meditazione gli attributi dell'onniscienza, ecc., e li realizza come propri [lett. 'pervadenti'] si ha la pervasione di Śiva, che conduce alla identificazione con la coscienza".[213] Così, secondo questo testo, grazie alla vittoria sull'offusca-

---

210. Sui membri dello yoga nello Śivaismo vedi sopra, p. 75 nota 97.
211. Completamente diversa l'interpretazione di Bhā. 'Offuscamento' sono i vari moti dell'anima (gioia, ira, ebbrezza, ecc.), che costituiscono ordinariamente un ostacolo alla manifestazione della vera natura essenziale. Ma il loro istante iniziale (*prākkoṭi*) - e quello finale -, in cui l'energia è ancora tutta allo stato indifferenziato, è come una fenditura nel velo dell'illusione attraverso cui la vera natura traspare (cfr. la nota sul commento di Bhā. ad I.22). Il sūtra viene dunque inteso nel modo seguente: "Attraverso l'ostruzione causata dall'offuscamento si ha la realizzazione (*siddhi*) [della Coscienza]" (ŚSVār p. 49).
212. Il brano dello SvT di cui questo verso fa parte, è citato per esteso a p. 120.
213. Il piano di *samanā* corrisponde al punto in cui il sé cessa di identificarsi con questa o quella realtà limitata: è questo l' 'abbandono della visione di legami'. È come una

mento, che arriva fino alla pervasione del sé, è attinta la conoscenza innata, corrispondente alla pervasione di Śiva, al livello della 'transmentale' (*ummanā*). "Lasciato il piano del sé (*ātmatattva*)", si legge ancora nello *Svacchanda* (IV.393-397ab), "lo yogin si congiungerà col piano della conoscenza (*vidyātattva*). Essa è detta *unmanā* ('transmentale'), il *manas* ('mente, pensiero') è *saṃkalpa* ('desiderio, fantasia, costruzione mentale'). Quella che procede dal *saṃkalpa* è una conoscenza che si muove per gradi. Quella che trascende la mente (*unmanam*) è invece simultanea, immediata. Per questo tale conoscenza è detta *parā* 'suprema': perché [di là da essa] non ce n'è altra. E per questo è chiamata *vidyā* 'conoscenza': perché in presenza di essa lo yogin ottiene (*vindate*) simultaneamente le supreme perfezioni quali l'onniscienza, ecc. ; perché è investigazione (*vedanā*) della qualità senza principio; perché è causa della percezione (*bodhanā*) della natura di supremo Sé,[214] [quindi] dell'abbandono della condizione di sé limitato. Risiedendo in essa lo yogin manifesterà il supremo Fulgore, la causa suprema". - 7 -

Avendo così attinto la conoscenza innata, lo yogin

8. Una volta desto ha come raggio il secondo.
jāgrad dvitīyakaraḥ

'Desto' è detto di colui che non solo ha conseguito la conoscenza pura (*śuddhavidyā*) ma che poi da essa unicamente è pervaso; il 'secondo' è il

---

presa di coscienza in negativo, ormai pronta a sbocciare, su un piano più alto (*unmanā*), alla piena identificazione con Śiva. Questi due momenti sono chiamati tecnicamente *ātmavyāpti* e *śivavyāpti* ('pervasione del sé' e 'pervasione di Śiva'); su di essi vedi anche VBh vv. 54 e 57. Maggiori lumi si ricavano da un altro passo dello SvT (IV.387-390) e dal relativo commento di Kṣe. Al culmine del piano di *samanā* la struttura mentale ordinaria (*manas*) cessa completamente per opera dello stesso *manas* ora sottratto all'attività dualizzante. Non permane che il puro soggetto, essendo ogni realtà pensabile dissolta. Il sé è allora libero da ogni maculazione; non è che nudo essere, pura luce della coscienza senza oggetto. È lo stato di 'isolamento' (*kaivalya*), corrispondente alla 'pervasione del sé'. Ma non è ancora il punto d'arrivo. Esiste in esso un potere di conoscenza e d'azione, ma non dispiegato su un piano universale. È questa una condizione sospesa, che non può identificarsi né col piano di Sadāśiva, perché ivi l'oggetto - seppure *in nuce* - è presente; né con lo Śiva supremo. La condizione di supremo Śiva è quella propria del momento ulteriore, il più alto, chiamato 'pervasione di Śiva', in cui il sé, non più come sprofondato in se stesso, è dilatato all'infinito dalla libertà (*svātantrya*), trascendente e immanente insieme.

214. Vedi sopra, p. 81 nota 111.

mondo, costituito dall'apparizione del conoscibile e concepito in termini di oggettività (*idantā*), 'secondo' rispetto all'Iità sua propria (*svāhantā*), integrale autocoscienza. Il mondo è dunque come un raggio, un bagliore, per colui che ha raggiunto tale condizione; l'universo, in altre parole, gli appare come una sua propria irradiazione. Questo è il senso.

Com'è detto nel *Vijñānabhairava* (v. 117): "Di tutte le forme in cui la coscienza dell'Onnipervadente attraverso la via dei sensi si manifesta, unico sostrato è la coscienza stessa. Perciò, assorbendosi in essa, si perviene allo stato di pienezza". "Due sono i princìpi:", si legge nella *Sarvamaṅgalā* ('L'Onnipropizia'),[215] "la Potenza e il Possessore di Potenza. Il Possessore di Potenza è Maheśvara, le sue Potenze costituiscono l'universo intero". - 8 -[216]

Un tale yogin sta sempre immerso nella coscienza della propria intima natura.

9. Il sé è un danzatore.
nartaka ātmā

Danza[217] - manifesta nel fondamento di se stesso (*svabhitti*)[218], col libero gioco dei suoi movimenti (*parispanda*), tutta una varietà di figurazioni, ossia i diversi stati di veglia, ecc., di cui la sua natura interiore, nascosta, permane l'ultimo sostrato. Per questo il sūtra chiama il sé 'danzatore'.[219] Si legge nel

---

215. Scrittura śaiva ora perduta, presente nella lista dei Bhairava-tantra data dalla *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā*.
216. Nell'interpretazione di Bhā. - che ha in mente SK III.12 - il sūtra viene a significare: "La veglia è la mano del secondo" (*jāgrat* infatti è sia 'veglia' che 'sveglio'; *kara* sia 'mano' che 'raggio', significato quest'ultimo di derivazione metaforica - il raggio è la 'mano' del sole). La conoscenza ('veglia' è intesa come 'conoscenza', conformemente al sūtra I.8) è chiamata 'mano' in quanto afferra la realtà, riducendo la molteplicità a unità e riportando all'interno della coscienza ciò che soltanto la condizione di offuscamento aveva posto come esterno. La parola 'secondo' allude alla multiformità del mondo illusorio. L'illuminato, partecipe di tale conoscere, si porta dunque al di là di ogni differenziazione (ŚSVār pp. 50-51).
217. Da qui fino al sūtra 12 il sé e la sua relazione con la realtà fenomenica vengono definiti attraverso l'accostamento ad elementi dell'arte teatrale, giocando sull'ambiguità di una serie di termini, accuratamente scelti. Il sottile oscillare del testo una traduzione non può che sciuparlo.
218. Cioè, su quel fondamento che è rappresentato dal suo sé. *Bhitti* è etimologicamente prima di tutto 'parete' nel senso di divisorio (da *bhid-* 'spezzare, dividere'); in questo caso il riferimento può essere al teatro di ombre, che si muovono sopra un sostrato immobile, come i vari stati mentali la cui superficiale agitazione non intacca il sé che permane alla loro base.
219. *Nartaka* è insieme 'danzatore, attore, mimo'. *Parispanda* designa sia il 'movimen-

settimo capitolo del *Niśvāsa*[220], nell'inno pronunciato dalla Dea intitolato 'La Dea e il danzatore Maheśvara': "Con una parte tu sei il sé interiore, il danzatore, l'occultatore del tesoro". E anche da Nārāyaṇa è detto: "Sei tu che hai presentato (*prastāvya*) lo spettacolo (*nāṭaka*) dei tre mondi, nel cui grembo (*garbha*) è deposto il germe (*bīja*) molteplice della realtà, e dunque quale altro poeta se non te, o Distruttore, sarà capace di dargli la fine?".[221] "E nella *Pratyabhijñā*[222], che contiene la dottrina segreta di tutte le Scritture: "È Parameśvara colui che mette in scena il dramma del mondo, unico desto nel mondo addormentato". - 9 -[223]

Di un siffatto interprete del teatro del mondo viene ora indicato quale sia la scena, ovvero il luogo su cui muove i passi di danza ed assume le parti.

---

to' dell'attore che - tecnicamente - la 'vibrazione' dell'energia della Coscienza. Analogamente, *bhūmikā* è sia la 'parte' dell'attore che, genericamente, 'stadio, condizione' (lo stato di veglia, ecc.). Questa similitudine ricorreva già nelle *Sāṃkhyakārikā* (v.42), dove però riguardava il cosiddetto 'corpo sottile'.

220. Il *Niśvāsa* (o *Niḥśvāsa*) è uno dei diciotto Āgama dualistici-non dualistici (cfr. K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, cit., p. 140; V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta* p.45). Esso è da identificarsi con la *Niḥśvāsatattvasaṃhitā* conservata in ms. a Kathmandu (National Archives, No.1-279), descritta in T. Goudriaan-S. Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, cit., pp. 33-36. Altri manoscritti (in trascrizione) con la denominazione di *Niśvāsakārikā* sono conservati nella biblioteca dell'Institut Français d'Indologie, Pondichéri.

221. *Stavacintāmaṇi* v.59. Il germe (*bīja*), secondo Kṣe., è Māyā, *prakṛti*, ecc.; ma *bīja* è anche il primo dei cinque elementi dell'azione teatrale (*arthaprakṛti*), una specie di rapido segnale (p. es., una predizione, un augurio, ecc.) che fa intravedere quello che sarà il futuro svolgimento dell'azione. Come termine tecnico può essere interpretato anche *garbha*, una delle cinque articolazioni (*saṃdhi*) dell'opera teatrale, formate dalla combinazione delle cinque *arthaprakṛti* con le cinque *avasthā* (le situazioni morali per cui passa il personaggio, dall'intrapresa al successo); nel *garbha* 'embrione' è la prima avvisaglia dello scioglimento finale. *Prastāvanā* 'presentazione, prologo' è la parte iniziale dell'opera, subito dopo la *nandī* (versi rivolti alla divinità). *Nāṭaka* è la prima delle dieci forme di opera teatrale, caratterizzata dal tono elevato e dal rango divino o eroico dei personaggi. Nel tradurre ho letto *°aneka°* invece di *°aśeṣa°*, seguendo il testo commentato da Kṣe.

222. Il brano citato doveva appartenere al più lungo (*ṭīkā* o *vivṛti*) dei due commenti che Utpaladeva dedicò alla sua ĪPK, ora perduto, se si eccettuano alcune citazioni in opere di queste scuole e un frammento manoscritto da me individuato, poi edito e tradotto in R. Torella, "A Fragment of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛtī*", *East and West*, 38, 1988. A solo qualche settimana fa (marzo 1999) risale la mia scoperta in un archivio indiano di un ulteriore, lungo frammento di quest'opera capitale.

223. Vedi sotto, nota 232.

10. Il sé interiore è la scena.
raṅgo 'ntarātmā

Ivi il Sé si colora (*rajyate*) nell'intento di dispiegare il libero gioco del teatro del mondo; donde il nome di 'scena' (*raṅga*).[224] La scena, il luogo ove si assume questa o quella parte, è il sé interiore (*antarātman*),[225] ovvero il principio vitale individuale (*jīva*) consistente nel corpo ottuplice; di esso l'apparire della contrazione è l'essenza, elemento principale il vuoto o il prāṇa;[226] 'interiore' rispetto al corpo. Su questa scena, dunque, il Sé muove i suoi passi e mutando via via le sue pose rappresenta lo spettacolo del mondo. "Quello che va errando per tutte le matrici unito col corpo ottuplice", dice lo *Svacchanda* (XI.85cd), "va conosciuto come il sé interiore". - 10 -[227]

Di esso [il Sé] che così danza sulla scena del sé interiore

11. I sensi sono gli spettatori.
prekṣakāṇīndriyāṇi

---

224. La radice *raj*-esprime sia il dipingersi vero e proprio dell'attore, che l'assumere colorazioni emotive da parte del sé, che, unito col corpo ottuplice, si identifica con la sfera psichica (*rajyate* significa infatti tanto 'colorarsi' quanto 'essere affetto da passioni, ecc.'). Nell'ambito del *puryaṣṭaka*-scena il sé-danzatore avvicenda vari stati - ovvero muove i suoi passi di danza -, rappresentando lo spettacolo del mondo con il 'vibrare' della sua intima potenza di libertà (la 'facoltà' interiore, *karaṇa*), ma *karaṇa* sono nel contempo anche le varie pose del corpo attraverso cui l'attore si esprime.
225. Nello SvT XI.82-90 vengono distinti cinque livelli del sé. Il sé (*ātman*), costituito dalle sole 'corazze', immerso nel principio Natura (*prakṛti*) con le tre componenti (*guṇa*) in stato di equilibrio, e quindi libero da piacere, dolore e così via; il sé esteriore (*bāhyātman*), formato dal corpo materiale (i cinque elementi grossi e i sensi di conoscenza e di azione). Quindi il sé interiore (*antarātman*) unito con l'insieme dei cinque oggetti di senso, del *manas*, dell'intelletto e del senso dell'io (è il cosiddetto 'corpo ottuplice', *puryaṣṭaka*, che costituisce la parte trasmigrante); Kṣe. nel commentare questo passo (SvT vol. VI, p. 60) intende *antarātman* nel senso, ugualmente possibile, di 'sé intermedio', perché sta in mezzo ai due menzionati prima. Poi il 'privo di sé' (*nirātman*), che denomina il soggetto che ha superato il principio Individuo (*puruṣa*) ed è limitato dalla sola maculazione fondamentale (*āṇava*). Infine il sé supremo (*paramātman*). Su questo tema si veda il recente articolo di T. Goudriaan, "The Pluriform Ātman from the Upaniṣads to the Svacchandatantra", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXVI, 1992.
226. Circa i livelli di identificazione del sé il punto di riferimento di Kṣe. è ĪPK III.2.14-15 (cfr. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā* ..., cit., pp. 204-205).
227. Vedi sotto, nota 232.

Nello yogin, dunque, l'occhio e gli altri sensi, rivolgendosi verso l'interno, percepiscono la natura propria che si diletta nella rappresentazione del dramma del saṃsāra. Scomparsa ogni divisione con il rafforzarsi della rappresentazione, essi gustano il sapore della meraviglia[228] in tutta la pienezza. Afferma la Rivelazione:[229] "Un saggio rivolse l'occhio verso l'interno e vide dentro di sé l'*ātman*, ottenendo la condizione di immortalità". - 11 -

12. Grazie alla penetrazione intellettuale si ha la rivelazione dell'essere.
dhīvaśāt sattvasiddhiḥ

Grazie alla penetrazione intellettuale (*dhī*)[230], all'intelletto abile nel prendere coscienza della vera natura propria, si ha la rivelazione, la manifestazione dell'essere (*sattva*), della sottile vibrazione interiore la cui essenza è il Fulgore. Analogamente, nel teatro è appunto grazie alla capacità

---

228. Ogni forma d'arte - e segnatamente il teatro, per gli indiani la più compiuta delle forme artistiche - si realizza nella rappresentazione di otto (o nove) modi fondamentali dell'animo (*bhāva*), l'eroico, il furioso, il comico, ecc. La fruizione estetica da parte dello spettatore sensibile (*sahṛdaya* 'dotato di cuore') si configura come una gustazione del *sapore* (*rasa*) peculiare a ciascuno di tali stati, esperienza che la completa, seppure momentanea, evasione dai confini dell'io e del mio distacca da quella che è la modalità del fruire ordinario. A tale gustazione si accompagna un sentimento continuo di stupore (*camatkāra*), che è la cifra dello stravolgimento operato sulla contrazione e l'automatismo dell'esperienza normale. La concezione dei *bhāva* e dei rispettivi *rasa* è già presente nel *Nāṭyaśāstra*, la prima e più grande sistemazione dell'arte teatrale, il cosiddetto quinto Veda. Le speculazioni estetiche dei retori indiani, e soprattutto kāśmīri, confluiranno poi nella grande sintesi di Abh. (vedi in primo luogo la sua *Abhinavabhāratī*). Una brillante trattazione di questi temi, accompagnata da una scelta di passi tradotti e commentati, è in R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, cit.; vedi anche V. Raghavan, *The Number of Rasas*, Adyar Library and Research Centre, Madras 19672; J.L. Masson and M.V. Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Bhandharkar Oriental Series No.9, Poona 1985; Ānandavardhana, *Dhvanyāloka. I princìpi dello dhvani*, a cura di V. Mazzarino, Torino, Einaudi, 1983, pp.XV-XX.
229. *Kaṭha Up.* II.1.1 (qui Kṣe. riporta la lezione *aśnan* invece della più comune *icchan*). L'emistichio precedente diceva: "L'Esistente-di-per-sé praticò delle aperture [i sensi] volte verso l'esterno: per questo l'uomo guarda al di fuori e non dentro di sé".
230. Con il termine *dhī*, quando è inteso come in questo caso nel suo senso più pregnante, viene designata una funzione superiore della mente, una 'facoltà visionaria' (questo è probabilmente il suo significato originario, attestato nella letteratura vedica), che permette l'accesso agli strati più elevati e reconditi dell'essere. In altri casi, invece, soprattutto in testi più tardi, *dhī* si presta ad essere tradotta, molto più genericamente, come 'mente, intelletto' o anche 'conoscenza'. Il suo effettivo

dell'intelletto (*buddhi*) che i mezzi d'espressione 'spirituali' (*sāttvika*) divengono perspicui".[231] - 12 -[232]

E così, una volta attinto l'essere (*sattva*) che è Fulgore, per questo yogin

---

significato in questo contesto è messo in evidenza molto bene dalla glossa di Kṣe. A questa parola è dedicato il magistrale studio di J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Disputationes Rheno-Traiectinae VIII, The Hague 1963; vedi in particolare pp. 245-258.

231. I mezzi di cui dispone l'attore per esprimere i diversi modi dell'animo (*abhinaya*) sono classificati (*Nāṭyaśāstra* cap. VIII, *Sāhityadarpaṇa* cap.VI, ecc.) in quattro ordini : *āṅgika* 'gestuali', *vācika* 'vocali', *āhārya* 'accessori' (come scenario, ornamenti) e *sāttvika* 'spirituali' (come tremore, sudore, fremiti, ecc.). Per cogliere e intendere questi ultimi, attraverso i quali l'intimo si esprime in modo più immediato e meno controllabile, si richiede nello spettatore un'adesione speciale, più penetrante (così come, da parte dell'attore, per metterli in atto; il testo infatti permette anche questa interpretazione). Qui il parallelismo è trasparente.

232. Secondo Bhā. questi ultimi quattro sūtra mirano a descrivere la condizione del sé pienamente illuminato e il rapporto in cui esso si pone nei confronti del corpo e in generale dell'attività mentale e sensoriale. "Come l'attore-danzatore provetto, che conosce a perfezione i 'sapori' (*rasa*), gli stati dell'animo (*bhāva*) e i modi di comportamento (*naya*), padrone dei mezzi d'espressione vocali, fisici, esterni e spirituali, è un imitatore perfetto, così il sé, manifestandosi secondo la propria natura, si manifesta in tutti gli stati; entrando in questa o quella emozione (*bhāva*) e nei vari sapori, giocosamente dispiega questa o quella attività. È chiamato danzatore (-attore), in quanto assume tutte le condizioni [*avasthā*, vedi sopra, nota 221] (comm. al sūtra 9)". "Nel momento del suo dischiudersi all'esterno il sé è chiamato danzatore; il suo richiudersi all'interno ha invece il nome di 'sé interiore', in quanto poggia sul corpo ottuplice, e questo è chiamato 'scena'. In esso il signore della coscienza danza, per così dire, avvicendando attività [di creazione], durata e riassorbimento (comm. al sūtra 10)". "È attingendo alla forza del sé - pienamente illuminato e libero, in quanto incentrato nella Coscienza, supremo - che i sensi operano nelle loro funzioni. In questa condizione essi sono come degli spettatori di fronte alla danza del sé e la loro attività non si volge più ad obnubilare la vera natura (comm. al sūtra 11)". "Quando le funzioni sensorie, che hanno per oggetto le varie qualità come il suono ecc., diventano compenetrate nella natura coscienziale, è su di esse che l'intelletto (*buddhi*), dapprima, esercita la sua attività determinativa; poi, purificato, è chiamato potenza di Intuizione (*dhīśakti*). Essendo dissolta ogni impregnazione karmica (*āśaya*) è questa determinazione (*avadhi*) che è chiamata 'supporto' (*bhitti*) dell'essere. E in forza di essa avviene la rivelazione dell'essere (*sattvasiddhi*). Perciò il sūtra si è espresso in questi termini (comm. al sūtra 12)". Nell'ultima parte del commento rimangono alcuni punti dubbi, soprattutto a causa di una certa dose di ambiguità presente nei termini usati e poi moltiplicata dal loro intrecciarsi (*āśaya* 'sostrato, emozione impregnazione (karmica)', *avadhi* 'attenzione, determinazione, limite', *bhitti* 'parete (divisoria), supporto') (ŚSVār pp. 51-54).

13. È realizzata la condizione di libertà.
siddhaḥ svatantrabhāvaḥ

È realizzata, è raggiunta la condizione di libertà, che si estende sopra tutto quanto l'universo, consistente nell'innato potere di conoscenza e di azione. Com'è detto dal venerabile Śrīnātha:[233] "Occorre fondarsi sulla propria intima potenza di libertà: questa è la Forza (*kalā*) suprema, la venerabile Kālī". Anche nello *Svacchanda* (VII.245) si legge: "Tutti i princìpi, gli esseri, i fonemi dei mantra, che sono stati detti, egli li tiene permanentemente in suo potere, grazie alla ininterrotta meditazione di Śiva". - 13 -

14. Come lì, così altrove.
yathā tatra tathānyatra

'Come lì', ossia come per lo yogin l'innata libertà della Coscienza si rivela nel corpo, così, per chi è perennemente assorbito [nel Sé], essa si manifesta [anche] altrove, dovunque. "Sempre egli agirà libero, libero, libero", dice lo *Svacchanda* (VII.26lab). "Assiduamente", è scritto nello *Spanda* (I.7), "con attenzione, questo principio deve essere considerato, giacché la libertà che gli è propria si manifesta ovunque". - 14 -[234]

Ma neppure così questa realtà può essere attinta, se uno se ne sta passivo e disperso. Bisogna porre, al contrario,

---

233. Non si tratta qui del mitico Śrīnātha, propagatore delle dottrine śivaite *dvaitādvaita*, di cui si è fatto cenno nell'Introduzione (p. 21) ma di un maestro della scuola Krama (v. N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir*, cit., pp. 107-108).
234. "Come risplende l'onniscienza, ecc., in relazione al corpo presieduto dal sé, così accade per l'intero universo, presiedendo il sé a tutto il reale" (ŚSVār p. 55). Eco diretta di SK III.7.
235. Il significato corrente di *āsana* è 'seggio, sede, posizione, postura yogica'. In quest'ultima accezione la parola è di certo usata nel sūtra e se Kṣe. decide di sostituire ad essa l'interpretazione estremamente artificiosa che dà nel suo commento è per la sistematica svalutazione che i maestri di queste scuole fanno dello yoga tradizionale, ritenuto inidoneo a condurre l'adepto nel cuore della suprema realtà. Nel tradurre il termine nel sūtra mi sono attenuto all'interpretazione che ne avrebbe poi dato Kṣe.
236. Secondo il commento a questo tantra composto dallo stesso Kṣe.: nel *dvādaśānta*, nel bulbo, nel cuore.

15. Una continua applicazione al seme.
bījāvadhānam

Il seme è la suprema Potenza il cui essere è Sfolgorare (*sphurattā*), la causa del tutto. Com'è detto nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VII.40): "Multiforme è questa matrice di tutti gli dei e di tutte le potenze. Ha per essenza Agni e Soma, per suo impulso è in moto l'universo". Sul seme, ovvero sulla suprema Potenza, bisogna porre attenzione, applicare di continuo la mente. - 15 -

Soddisfacendo a tale condizione, lo yogin

16. Fermamente compenetrato con questa forza,[235]
senza sforzo si immerge nel lago.
āsanasthaḥ sukhaṃ hrade nimajjati

In essa si risiede (*āsyate*), si sta in una permanente condizione di unità: da ciò il nome di *āsana*, forza suprema promanante dalla Potenza. Colui che è assorbito in essa, ovvero colui che senza impegnarsi in alcuna pratica, quale la meditazione (*dhyāna*) o la concentrazione (*dhāraṇā*) - elevata o infima che sia -, ininterrottamente rivolto all'interno, a questa soltanto rivolge la sua consapevolezza, costui, dico, facilmente, senza sforzo si immerge nel lago, nell'oceano della suprema ambrosia limpida e traboccante, polla da cui tutte le correnti fluiscono; con esso si identifica, sopprimendo le latenze karmiche connesse col corpo, ecc., che determinano lo stato di contrazione.

Così appunto si legge nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII.41-45): "L'adepto non deve dirigere la meditazione né in alto, né in basso, né in mezzo;[236] né deve mai meditare qualcosa che sia davanti o dietro o di fianco; o nella interna conformazione del corpo,[237] o all'esterno. Non deve mai porre il suo obiettivo nello spazio o figgere lo sguardo nel basso; non deve meditare né chiudendo gli occhi, né fissando lo sguardo; né meditare su un oggetto, e nemmeno sulla presenza o assenza di un oggetto; non sui sensi o gli elementi o le qualità, quali il suono, il tatto, il gusto e così via. Avendo così tutto abbandonato, lo yogin, entrato nello stato di perfetto assorbimento (*samādhi*), dovrà lasciarsi interamente pervadere da esso. Questo è lo stato

237. Questa e le successive otto meditazioni corrispondono a quelle descritte nel VBh nei versi 28, 122, 76, 115, 88, 60, 61, 98.

più alto, lo stato di Śiva, del Sé supremo; questa la sede pura da ogni manifestazione. Una volta conseguitala, non c'è ritorno". - 16 - [238]

Dalla vittoria sull'offuscamento, raggiunta con l'impiego successivo dei vari mezzi 'individuali', quali il dissolvimento dei canali e così via, emerge la Conoscenza pura: di essa è sostanziato il vigore, l'energia della potenza di cui lo yogin si impossessa. Lo yogin che ha fatto sua, con un tale eccelso raggiungimento, la sede divina, il lago della suprema ambrosia, questo yogin, dico,

17. Produce una creazione che è sua propria parte. *svamātrānirmāṇam āpādayati*

Parte connessa col suo stesso sé, con la coscienza, parte consistente nella condensazione del fluido della coscienza:[239] di tale natura è la creazione che egli produce - apparizione, secondo il suo volere, di soggetti conoscenti e oggetti conoscibili. Manifesta, in altre parole, [quella che è una parte di sé] in forma di creazione.

"Ed è proprio Questo, o Cara", si legge nello *Svacchanda* (IV.295), "che, assunta una condizione accessoria (*upādhi*) 'materiale' [lett. 'grossa'], diventa materiale. Questo che è uno si manifesta differenziandosi in grosso e sottile". Anche nella *Pratyabhijñā* (I.5.15): "E dunque la Coscienza si manifesta in forma di oggetto conoscibile; ma il conoscibile non ha una realtà autonoma [separatamente dalla coscienza]". Con questa intenzione anche nella Scrittura è detto: "Colui, o Dea, che conosce l'acqua e il ghiaccio[240] per insegnamento diretto del maestro, costui non è tenuto a compiere alcunché e questa sarà la sua ultima nascita". Lo stesso principio è insegnato dallo *Spanda* (II.5) nel passo che dice: "O anche: colui che ha conseguito questo stato di coscienza, guardando il mondo intero come gioco, sempre compenetrato con questa realtà, è senza dubbio un liberato in vita ". - 17 -[241]

---

238. Bhā., non meno artificiosamente, intende *āsana* come 'soffio mediano' (ŚSVār p. 58), quello che rappresenta il superamento dei soffi contrapposti *prāṇa* e *apāna*, simbolo di ogni dualità. Fondandosi su di esso, lo yogin penetra nella realtà coscienziale, dove è la fonte del tutto.

239. Il tema del mondo fenomenico come 'condensazione' della fluidità della coscienza è frequente nella letteratura di queste scuole. Il motivo dell'alternanza continua, ad ogni livello, di fusione e condensazione (che ricorda i procedimenti alchemici) è centrale nella scuola Krama.

240. Ancora il motivo della condensazione. Citazione non rintracciata.

241. Diversa la lezione adottata da Bhā., che non considera *svamātrānirmāṇam* come

In tal modo, legami quali la nascita e così via non sussistono più in quello yogin la cui persona fisica e psichica è creata dalla sua propria potenza.

18. Se la conoscenza non decade, la nascita è distrutta.
vidyāvināśe janmavināśaḥ

Se questa conoscenza innata di cui si è detto non decade, se, ovvero, emersa, tale costantemente permane, allora si avvera la distruzione, l'annientamento della nascita, del complesso doloroso del corpo, dei sensi, ecc., frutto del karma coadiuvato dalla nescienza. Com'è detto nella *Śrīkaṇṭhī* : "Avendo abbandonato il tutto, insieme con le sue proliferazioni [generate dal pensiero discorsivo], distinto in ciò che va accolto o rigettato, la foglia, l'erba, ecc., la pietra, il mobile e l'immobile, il tutto da Śiva fino alla Terra, pieno di essere e non essere, egli lo mediti come costituito solo da Śiva e non vi sarà altra nascita".

"Il nirvāṇa puro, supremo", dice lo *Svacchanda* (IV.240cd-24lab), "ci perviene dalla tradizione dei maestri; chi così conosce è liberato. Morto, più non rinasce". E il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII.26cd-27ab): "Chi ha veduto, grazie alla divina via dello yoga, l'Eterno, l'Immobile, il Fermo, liberato dai tre princìpi[242], costui più non rinasce". - 18 -[243]

Ma se in questo yogin la natura propria della Conoscenza pura viene sommersa, allora

19. Alle classi consonantiche - velari ecc. -
[...] Māheśvarī e le altre madri delle anime vincolate.
kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātaraḥ

---

un unico composto scindendolo invece in *svamātrā nirmāṇam*, e diversa conseguentemente l'interpretazione: "Per mezzo della sua propria madre egli opera la creazione". *Mātrā*, infatti, oltre che significare come nominativo 'parte, misura', è anche lo strumentale di *mātṛ* 'madre' (nonché di *mātṛ* 'soggetto conoscente', causa questa di un'altra serie di ambiguità in differenti contesti). Madre è la Potenza, in quanto l'universo sorge da essa (ŚSVār p. 59).

242. I tre princìpi sono, secondo il commento di Kṣe. a questo tantra, l'Uomo, la Potenza e Śiva, le tre forme in cui la coscienza si differenzia secondo l'insegnamento del Trika.

243. Bhā. intende *vidyā* come 'conoscenza impura' e legge *vināśe* 'distruzione', senza *'a'* privativo davanti. Il composto *vidyāvināśe*, infatti, può essere considerato indifferentemente come formato da *vidyā+vināśe* (così Bhā.) o da *vidyā+avināśe* (Kṣe.). Il significato generale, comunque, non cambia di molto ("Se la conoscenza impura è distrutta..." (ŚSVār p. 60).

Bisogna aggiungere 'presiedono'.

"Quella Potenza che è definita come l'inseparabile potere del Reggitore del mondo, quando il Dio desidera creare, si manifesta in forma di Volontà. Ascolta, o Dea, come avviene che questa, essendo una, assuma forme molteplici. Allorché fa conoscere in maniera definita il conoscibile ('questo è così e non altrimenti') in questo mondo è chiamata potenza di Conoscenza. Quando poi si manifesta secondo l'intendimento 'questa cosa deve diventare così', allora, operando in questo o quel modo, prende qui il nome di Azione. La Dea, dunque, benché di natura duplice, assume come la gemma dei desideri un'infinità di forme diverse, in forza delle condizioni limitanti del mondo oggettivo. Qui, assunta la natura di 'madre' (*mātṛ*, *mātṛkā*), si distingue in due, nove, cinquanta forme; e si presenta come *mālinī*.[244]

L'aspetto duplice è dovuto alla distinzione in semi e matrici. 'Semi' son dette le vocali, 'matrici' le consonanti (K, ecc.). È poi nonuplice secondo la divisione in classi di fonemi. Ivi Śiva è chiamato 'seme', Śakti 'matrice'. Le otto potenze (Māheśvarī e le altre) qui si riferiscono alla divisione in otto classi [consonantiche]. Essa risplende di cinquanta raggi, secondo la distinzione in singoli fonemi; è intesa come quella che esprime i Rudra che sono appunto di un tale numero".

Così il *Mālinīvijaya*. Secondo le modalità ivi descritte, la suprema Signora, la Parola suprema, si effonde. Prende la forma di Volontà, Conoscenza e Azione; è costituita di semi e matrici, di classi e di fonemi, ecc.; assume l'aspetto di *mātṛkā*, ossia dei vari fonemi da A a KṢ, denotanti Śiva, Māheśvarī e così via; essa è quella che in tutti i soggetti conoscenti, nei diversi piani del conoscere discorsivo e non discorsivo, determina attraverso una interiore cogitazione il loro essere intimamente permeati e inestricabilmente connessi con la parola nella sua forma grossa o in quella sottile; presiedendo alle divinità delle classi, dei fonemi, ecc., essa è la fonte del vario dispiegarsi dei sentimenti quali la meraviglia, la gioia, il ti-

---

244. La *mālinī*, come si è detto, è una speciale disposizione dei fonemi dell'alfabeto (la principale è quella che va da N a PH), i quali, così mescolate, producono una speciale energia (vedi TĀ XV.125cd-128ab). Diversamente dalla *mātṛkā* che è legata al processo di emanazione, la *mālinī* è orientata verso il riassorbimento nella fonte e presiede ai poteri sovranormali e alla liberazione. Il lungo brano qui citato si discosta in alcuni punti dal testo edito del MV (III.5 segg.). Le classi consonantiche (sette) diventano otto con l'aggiunta di KṢ, che fa classe da solo.

245. È da tener presente il doppio aspetto di illuminatrice-offuscatrice che inerisce ad ogni Potenza, e Potenza è ciascuno dei fonemi, di cui è tessuto il linguaggio - e dunque il pensiero, ecc. - dell'uomo. Qui si parla solo delle classi consonantiche, perché le vocali - come abbiamo visto - fanno parte del 'cammino puro'.

more, l'attaccamento; occulta la vera natura degli esseri di per sé non contratta, libera, unità compatta di coscienza, e la fa invece apparire contratta, dipendente, costituita dal corpo, ecc.

Ciò è affermato anche nella stanza del *Timirodghāta*, già citata: "Le Terribili Signore delle 'sedi' risiedendo in mezzo alla coscienza nel foro del capo, valendosi di ferrei legami, offuscano sempre di più".

Quello affermato nel sūtra I.4: "Al conoscere presiede la *mātṛkā*", dunque, era solo un principio di carattere generale. L'intenzione specifica del presente sūtra è invece quella di insegnare che anche colui che ha conseguito la realtà suprema, se si lascia andare, viene irretito, attraverso il contatto con le parole, da Māheśvarī e dalle altre Potenze, le quali hanno anche[245] la funzione di presiedere alle anime vincolate. - 19 -

Così, affinché la natura della Conoscenza pura, una volta ottenuta grazie alle vie suesposte, non vada perduta, lo yogin deve meditarla in tutti gli stati con un'applicazione continua.

20. Nei tre deve essere versato come olio di sesamo il quarto.
triṣu caturtham tailavad āsecyam

Al modo che l'olio di sesamo, via via spandendosi finisce per impregnare di sé ciò con cui si trova a contatto, così, come olio di sesamo, nei tre stati (veglia, ecc.) deve essere versato il quarto, lo stato che ha per essenza il succo della beatitudine del quarto. Col succo del quarto stato, che risplende anche nell'ambito degli altri tre - ma solo all'estremità iniziale e finale: lo schiudersi e lo spegnersi -, lo yogin, insistendovi, deve pervadere anche la zona intermedia dei tre stati, al fine di consustanziarla con esso.[246]

---

246. Alla luce di quanto dice altrove Kṣe. (SN pp. 34-35), l'esperienza del quarto stato avviene normalmente anche negli altri tre (veglia, ecc.), ma solo in due speciali momenti: l'istante iniziale, in cui la primissima vibrazione della volontà ancora del tutto indifferenziata è direttamente in contatto con l'energia della coscienza, e l'istante finale, in cui il conato, compiuto il suo arco esterno (nel quale è diventato come altro da sé) si spegne di nuovo nella luce silenziosa della coscienza. Tutta la zona intermedia è la sfera māyica della differenziazione (cfr. PTLV p. 10, *Śivadṛṣṭi* I.5-6ab e relativo commento di Utpaladeva) ed è questa che deve essere recuperata all'esperienza illuminata di chi si è identificato con la suprema coscienza. Quando l'esperienza del quarto stato non sarà più un qualcosa di eccezionale e di momentaneo, ma perverrà a trasfigurare tutta l'esperienza ordinaria, si avrà lo stato detto 'transquarto', o 'piena illuminazione' (*suprabuddhatā*), caratterizzato dalla libertà (*svātantrya*). È in questo ideale di 'liberato in vita' che non sopprime la manifestazione e il movimento ma vi si installa al centro, diventando-

Con il sūtra I.7: "Anche nei diversi stati di veglia, sogno, sonno profondo si produce il compiuto godimento del quarto." si voleva affermare - nei riguardi di chi fa leva sullo 'slancio' e sulla meditazione della ruota delle Potenze - la sola presenza della natura essenziale del quarto negli stati di veglia e così via, continuando ciascuno di essi a manifestarsi secondo la propria modalità. Il sūtra I.11 : "Fruitore della triade, signore degli eroi" intendeva mostrare il dissolvimento degli stati di veglia, ecc., in forza di una maturazione violenta, com'è nella natura del mezzo 'divino'. In questo sūtra, invece, è insegnato che bisogna aspergere i tre stati col succo del quarto, come si fa con i petali di un fiore, servendosi di un procedimento consono al mezzo 'individuale'. Questa è la differenza. - 20 -[247]

E ora viene indicato il mezzo.

21. Immerso, deve penetrare per mezzo di un intimo atto di coscienza.
magnaḥ svacittena praviśet

"Avendo abbandonato la forma grossa del prāṇa", comincia il *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (VIII.12), "come anche quella sottile, interiore, la Vibrazione suprema, ultrasottile è attinta..." e conclude (VIII.14ab) "... con la sua più intima coscienza penetrerà ...".[248] Abbandonati, conformemente al principio qui descritto, i mezzi grossolani quali il controllo del respiro, la meditazione (*dhyāna*), la concentrazione (*dhāraṇā*) e gli altri, lo yogin deve penetrare, deve compenetrarsi [con la dimora suprema] per mezzo di un intimo atto di coscienza, ossia tramite un'esperienza scevra da rappresentazioni discorsive, essenziata del meravigliato assaporamento (*camatkāra*) di un' intima consapevolezza riflessa rivolta verso l'interno. E lo yogin come dovrà essere? 'Immerso' - dice il sūtra -, cioè nella condizione in cui ogni identificazione della soggettività con il corpo o col prāṇa, attraverso l'immersione nel succo del meravigliato assaporamento della coscienza, è dissolta. È detto nello *Svacchanda* (IV.437): "Allorché ogni attività menta-

---

ne il signore e il promotore, che si può riconoscere il sapore più profondo del Tantrismo.

247. Bhā. ricollega questo sūtra al precedente e continua a fare riferimento alla sfera della parola. I 'tre' sono così i tre aspetti (terribile, ecc.) delle dee che presiedono ai fonemi. Il quarto è lo Śiva supremo che si manifesta in quei tre livelli. È Śiva dunque che deve essere meditato nell'ambito dei tre, ovvero che deve essere in essi spruzzato per impregnarli di sé, come olio di sesamo nell'acqua (ŚSVār p. 62).

248. Vedi il commento al sūtra III.6.

le è stata abbandonata, [attraverso il contatto] con la coscienza priva di differenziazioni, [il maestro] congiungerà [l'adepto alla realtà suprema].[249] A questo punto, l'anima limitata, liberata dall'oceano dell'esistenza, attinge la natura di Śiva". "Quando la tetrade", si legge anche nel *Vijñānabhairava* (v. 138), "formata dal mentale, dalla coscienza, dall'energia e dall'io [limitati] è distrutta, è allora che questa natura di Bhairava sorge". Lo stesso principio è stato espresso da un illustre maestro nei versi del *Jñānagarbhastotra* ('Inno all'Embrione della Conoscenza'):[250] "Avendo abbandonato, o Madre, tutte le attività mentali in qualsiasi forma, quegli uomini che risplendono svincolati dalla dipendenza che consegue all'attività dei sensi esperimentano immediatamente, per tuo potere, la condizione suprema di felicità senza pari, ininterrotta, fluente d'ambrosia". - 21 -[251]

E quando poi in colui che è così entrato nel piano supremo sorge il moto di estroversione - come è secondo natura -, allora

22. Col corretto fluire del prāṇa è raggiunta la visione uniforme. *prāṇasamācāre samadarśanam*

Se il prāṇa, pervaso dal profumo della Potenza che è Fulgore supremo, si muove (*cāra*), si effonde, nel modo giusto (*saṃ* = *samyak*), vale a dire fondandosi su quell'insistere interiore grazie al quale tutti i nodi si dischiudono; se dunque, in questo modo, un poco (*ā*=*īṣat*), lievissimamente, si effonde all'esterno, allora nello yogin si sviluppa la visione, il conoscere uguale, uniforme, tutto denso di coscienza e di beatitudine, indifferenziato entro tutti gli stati. È detto nell'*Ānandabhairava* ('Bhairava come Beatitu-

249. Mi sono rifatto nella traduzione al commento di Kṣe. allo SvT.

250. Inno forse di tendenza Krama; di esso ci sono pervenute solo alcune citazioni in opere kāśmīre.

251. La lezione del sūtra nel testo edito del ŚSVār è diversa (*magnaḥ svacitte praviśet*), ma il commento di Bhā. si attaglia ugualmente bene, e forse anche meglio, alla lezione della ŚSV (va notato che il ms. dello ŚSVār cit. sopra, nota 172, legge per l'appunto *svacittena*). Grazie alla ritrazione dei sensi e della mente dal mondo esterno lo yogin si immerge nel suo sé, realizzando la cessazione di ogni attività; diventato così Śiva, in forza di questo 'chiudersi' (*nimeṣa*), con la propria intima coscienza (*svacetasā*) egli 'penetra all'interno dei fonemi come il fuoco nel carbone'. Avendo reso 'incandescenti' i fonemi, inerti nell'esperienza ordinaria, in forza della natura bhairavica infonde nei mantra la vita al più alto grado. "Se così non avvenisse, come si potrebbe dire che il mantra, fatto di fonemi, si identifica con il Signore ?" (ŚSVār p. 63)

dine'):[252] "Messo da parte ogni agire mondano, l'adepto si fondi sulla non-dualità, sorgente di liberazione. Egli guarderà con occhio uguale a tutte le divinità, alle diverse caste, stadi di vita[253] e così via. Guardando alle cose con occhio uguale, è libero da ogni legame". E perciò, si legge nella *Pratyabhijñā*[254]: "Pur nel fluire dell'intelletto e del prāṇa, coloro che, ritraendosi dalla sfera esteriore, hanno superato lo stato di contrazione, realizzano la propria natura come essenziata dal tutto". - 22 -[255]

Se però lo yogin non arriva a penetrare nello stato che è al di là del quarto, cui si approda insistendo intensamente sulla applicazione interiore al quarto, ma al contrario, appagandosi unicamente di quel meravigliato assaporamento (*camatkāra*) che si può esperimentare all'estremità iniziale e finale [di ciascuno stato], ad esso si arresta, allora per lui

23. Nel mezzo si produce la nascita inferiore.
madhye 'varaprasavaḥ

Per colui che solo nell'estremità iniziale e finale degusta il succo del quarto, nel mezzo, nella zona intermedia, si produce la nascita inferiore, vile, la creazione infima, la modalità del vivere ordinario (*vyutthāna*). Costui non si viene a trovare però nello stato di offuscamento continuo, al quale alludeva il sūtra II.10 quando diceva: "Se la conoscenza viene meno, si ha la visione del sogno che nasce da essa". E ciò è affermato anche in quel brano del *Mālinīvijaya*, già citato, ove si legge: "Colui che, invece, a-

---

252. Tantra *śaiva* non pervenuto, forse noto anche come *Ānandaśāsana*, *Ānandagahvara* etc. ; su di esso vedi V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta* p. 20). Ānandabhairava è il nome con cui viene designata la Coscienza nel *Dehasthadevatācakrastotra* di Abh.

253. I quattro momenti attraverso cui dovrebbe snodarsi ogni vita, secondo l'ortodossia brahmanica: lo stadio di 'alunno', di padre di famiglia, di anacoreta, di 'rinunciante' o asceta itinerante.

254. Il brano doveva appartenere alla ĪPṭīkā, ora in gran parte perduta.

255. Bhā. intende *prāṇa* come "l'eccelsa intima potenza che è conoscenza e azione illimitata, chiamata 'supremo suono' (*paranāda*), capace di animare ogni realtà". Se tale forza penetra in tutta evidenza (*samācāra = sphuṭam āveśa*) nei fonemi, nelle parole, nei mantra, allora si ha la 'visione uguale', ovvero cessa di essere percepita quella differenziazione tra il mezzo e gli estremi del fonema, cui faceva riferimento il sūtra precedente (quello che qui nella ŚSV figura invece come il successivo). L'ultimo verso del commento è una parafrasi di SK II.1 (ŚSVār p. 65). Leggo col ms. K *sphuṭam* in luogo di *sphuran* .

vendo ottenuto [dall'insegnamento ricevuto] soltanto un'impressione latente, non riesce a sviluppare in sé uno stato di attenzione, costui è congiunto dagli spiriti Vināyaka a fruizioni instabili. Perciò, desiderando le fruizioni più elevate, non deve attaccarsi a queste". - 23 -[256]

Se poi, pur producendosi in tale modo questa 'nascita inferiore', di nuovo lo yogin impregna lo stadio intermedio con il succo del quarto stato sul quale egli non cessa di insistere, allora

24. Ponendo mente alla percezione del Sé nelle parti,
si ha il risorgere di quel che s'era perduto.
mātrāsvapratyayasaṃdhāne naṣṭasya punarutthānam

Ponendo mente alla percezione del Sé nelle parti (*mātrā*), ossia nelle varie cose (*padārtha*).

"Ciò che può essere percepito mediante l'occhio, quella che è la sfera d'azione della parola, quel che la mente (*manas*) considera e l'intelletto (*buddhi*) definisce, quelle cose con cui viene identificata la soggettività, quel che si presenta come oggetto del conoscere, quel che non è, in tutto questo occorre sforzarsi di riconoscere Lui". Quello yogin che secondo il principio esposto dallo *Svacchanda* (XII.163-164) in questi versi, pone mente a cogliere in ogni aspetto del reale il Sé, unità compatta di coscienza, come la vera natura del tutto, pensando: 'Tutto questo sono io', in questo yogin, dico, si ha la resurrezione di quel che era andato perduto in seguito alla 'nascita inferiore', di cui prima si è detto; si ha in altre parole l'emersione della natura propria fatta di un meravigliato assaporamento tutto denso di quel quarto stato che si era prima dissolto - il compimento della piena identificazione con essa. Questo è il senso.

---

256. L'interpretazione di Bhā. non è dissimile da quella di Kṣe., se non per il fatto che è riferita ancora alla natura del fonema. "Il fonema, mentre viene pronunciato, consta di tre parti: iniziale, mediana e finale. La prima e l'ultima sono della natura di Śiva, poiché consistono l'una nel conato del sorgere e l'altra nel riposo (cfr. Kṣe. in SN p. 34). Nella parte mediana si ha il fluire, il decadere nel mero fonema [cioè nella sua natura più esteriore]; ma solo per l'anima asservita (*paśu*). Per il signore sfolgora [anche in essa] la natura della potenza...". La lezione del sūtra secondo il ms. Kh *°prasaraḥ* mi sembra preferibile a *°prasavaḥ* del testo edito; essa trova conferma nel ms. cit. sopra nota 172, che nel commento (non però nel sūtra) legge *prasaraḥ* (lezione alla quale mi sono attenuto nella traduzione) invece di *prasavaḥ* del testo edito. I sūtra 22 e 23 - secondo la ŚSV - sono qui posti in ordine invertito (ŚSVār p. 64).

È detto nello *Svacchanda* (IV.311cd-314): "Anche negli yogin, infatti, la mente (*manas*) non cessa dalla sua ardente agitazione". E continua: "Ma, se uno ha conseguito in una forma assolutamente salda e piena una natura sostanziata di quello che è l'obiettivo della conoscenza, in lui, qualunque sia il suo stato, la mente non è perturbata. Dovunque la mente si volge, ivi è contemplato l'obiettivo del conoscere: se l'universo intero è costituito da Śiva, dove mai la mente potrà affannarsi ad andare?". E ancora: "Qualsiasi aspetto si esamini di ciò che fa parte dell'intero campo delle cose esterne e degli oggetti dei sensi, non ve ne è uno che non sia Śiva". - 24 -[257]

Quando si è così elevato a un tale livello, lo yogin

25. Diventa simile a Śiva.
śivatulyo jāyate

Quando, grazie all'intensità della sua ripetuta esperienza del quarto stato, lo yogin raggiunge lo stato transquarto, allora diventa simile a Śiva, al Beato, massa indifferenziata di beatitudine e coscienza libera, pura, pienissima; diventa eguale a Śiva, quando l'attività (*kalā*) del corpo non è ancora distrutta, ma non appena questa è dissolta, egli diventa Śiva stesso. Questo è il senso. "Quindi", dice il *Kālikākrama* ('La Successione delle Dee Kālikā'),[258] "avendo conosciuto dalla bocca del maestro la via dell'unione, permanente,

---

257. Il 'risorgere di quello che è dissolto' è, per Bhā., il recupero della realtà fenomenica alla sfera del Sé. *mātrā* sono le forze dell'insieme dei princìpi compresi tra Māyā e la Terra; su di esse e su tutte le varie specie individuali che rientrano nell'ambito di ciascun principio, una per una - oppure: nel modo appropriato a ciascuno (soggetto o oggetto) - (*sva° = pratisvam*), deve esser diretta la conoscenza (*pratyaya*). Attraverso tale conoscenza si ha il 'riempimento' (*pūraṇa*, il compimento, la saturazione) e questo è il raccoglimento (*anusaṃdhāna*) sul Soggetto agente, il riposo nel piano del Soggetto agente, realizzando il quale si ottiene il 'risorgere' di 'quel che era dissolto', cioè di tutte le varie forme della realtà fenomenica. In tal modo, grazie alla forza della penetrazione nel piano del soggetto agente, quando pone in essere questo 'raccoglimento sulla conoscenza dei singoli oggetti', egli ottiene rispetto ad essi lo status di agente; si ha in altre parole la condizione incrollabile di compenetrazione con il potere di onniscienza e onnipotenza (ŚSVār pp. 65-66).

258. Opera appartente alla scuola Krama, nota anche come *Devikākrama*, non pervenuta. Essa si segnala per un tono 'filosofico', argomentativo, piuttosto inconsueto nelle scritture śaiva. Deve trattarsi, proprio in base a questa considerazione, di un testo tardo. Il primo a citarla, ripetutamente in questo terzo Dischiudimento, è proprio Kṣe.

al di là d'ogni dubbio, egli deve realizzare questa condizione mediante uno stato mentale privo di rappresentazioni discorsive, poiché tale è la sua natura, fino a pervenire all'identità con Śiva. Il Beato Bhairava lo ha detto". - 25 -

Ciò nonostante, in conformità col principio enunciato dalla tradizione con le parole: "Il karma, per il quale questo corpo esiste [può esaurirsi solo] attraverso la fruizione",[259] lo yogin non deve abbandonare la forma corporea allo scopo di sbarazzarsi delle fruizioni che gliene derivano.

26. Il sussistere nella forma corporea costituisce l'osservanza religiosa.
śarīravṛttir vratam

Per lo yogin divenuto simile a Śiva, nel modo che si è detto - il cui esistere è improntato alla modalità del suo riconoscersi come Śiva - l'essere, il sussistere nella forma corporea costituisce l'osservanza religiosa. Un'osservanza da praticare rigorosamente, intenti ad un supremo atto di adorazione, ininterrotto, che altro non è se non la continua consapevolezza della propria intima natura.

In questi termini si pronuncia lo *Svacchanda* (VI.398): "Al modo in cui, essendoci un fuoco ben acceso, la fiamma si vede nel cielo, così il sé, pur continuando a risiedere nel corpo e nel soffio vitale, è assorbito nella sede di quello [di Śiva]".[260] Così, anche per chi risiede nel corpo, nel soffio vitale, e così via, è affermato lo stato di compenetrazione con Śiva. Anzi, la compenetrazione con Śiva, in base a questa affermazione, è conseguita solo da chi continua a risiedere nel corpo, nel soffio vitale e così via,[261] e

259. È un noto passo del *Kiraṇāgama* (*vidyāpāda* VI.19), appartenente al capitolo dedicato all'iniziazione. Il verso intero, estremamente ellittico, suona così: "Il karma prodotto dalle molte nascite è bruciato dai mantra, come un seme; anche il karma [che fruttificherà in] futuro è bloccato. Il karma per il quale questo [corpo] esiste [può esaurirsi solo] attraverso la fruizione".

260. La similitudine è illustrata dallo stesso Kṣe. (*Uddyota*, vol. II, p. 252). Il fuoco è quello del soffio ascendente *udāna*, la forma sublimata del prāṇa; per mezzo di esso il sé brucia i legami del corpo fino al piano di *samanā* e quindi si assorbe in Śiva, così come la punta della fiamma si leva dal fuoco e scompare in cielo.

261. Tale compenetrazione con Śiva, lo stato di liberazione in vita prevede necessariamente che vi sia ancora un corpo, o comunque uno stato in cui la distinzione tra l'io e Śiva non sia ancora dissolta, altrimenti, per dirla con Abh. (ĪPV II p.232), "... chi, in che modo, con chi potrebbe compenetrarsi?".

non è ritenuto congrua, altresì, un'osservanza religiosa che rigetti la conservazione della forma corporea.

"Quel saggio", dice il *Trikasāra*, "che è ininterrottamente atteggiato dalle *mudrā* che nascono [spontanee] dal corpo, questo è uno che pratica davvero le *mudrā*; gli altri non sono che dei portatori di ossa".[262] E anche nella *Kulapañcāśikā* ('Le Cinquanta Strofe del Kula') è detto: "I Raggi [le Potenze], vedendo un portatore di segni immanifesti, conversano con lui; ma non si fanno incontro a uno che porti segni palesi, perché la loro natura è più segreta".[263] - 26 -[264]

Per un tale yogin

27. Il comune parlare è recitazione di mantra.
kathā japaḥ

Tutto il suo essere, infatti, è penetrato dalla realizzazione meditativa (*bhāvanā*) dell'Io supremo, secondo l'affermazione dello *Svacchanda* (IV.399): "Sono io stesso il supremo Haṃsa, Śiva, la causa ultima". "Di questo eccelso dio degli dei", si legge nel *Kālikākrama*, "che ha per essenza la suprema luce cognitiva (*bodha*), la consapevolezza riflessa (*vimarśa*) è la potenza suprema, raggiante di universale conoscere".

---

262. Affermazione che si inquadra nella sistematica svalutazione, in atto presso queste scuole, dell'aspetto esteriore della pratica. La stessa mudrā, da particolare atteggiamento da assumere con determinate parti del corpo, si tramuta presso di loro, ai livelli più elevati, in una forma puramente interiore, in un preciso e articolato atteggiamento spirituale. Arriva a dire Abh. (TĀ IV.200): "Per lo yogin (concentrato) nel Kula, tutto vibrante del supremo succo bhairavico che, sovrabbondando (lo pervade), qualsisia posizione del corpo è tenuta come mudrā" (trad. Gnoli, p. 177).
263. Un manoscritto di questo tantra *kaula* (l'unico pervenuto, per quanto ne so) è conservato a Kathmandu (National Archives, No. A-1076); il brano citato compare con qualche piccola variante nel Cap. III, f. 4a linea 5. Il termine *liṅga* 'segno' - che denomina anche quello che è il simbolo di Śiva per eccellenza, il fallo - qui sta per 'segno settario'. Sulla distinzione di *liṅga* manifesto, immanifesto e manifesto-immanifesto vedi TĀ V.113 segg. (vedi Gnoli TĀ, p. 201 nota 38); sul *liṅga* in generale vedi TĀ XXVII.1-19ab.
264. Tutti quei segni esteriori che l'adepto era tenuto ad assumere (teschio, scheletro, ossa, bastone, mudrā, cenere, cordone, ecc.) a testimonianza del suo impegno nella via della salvazione ora andranno interiorizzati: lo scheletro sarà rappresentato dal suo stesso corpo, il bastone dalla sua spina dorsale, le ossa dalle sue dita ... gli ornamenti dalle cinque funzioni sensorie ...; festa è per il signore degli eroi qualsiasi movimento delle membra (ŚSVār pp. 67-68).

Conformemente a questo principio, in colui che affonda le sue radici nella originaria e increata coscienza dell'Io, nella coscienza - in altre parole - del Grande Mantra, tutto l'ordinario conversare, ecc., diventa una recitazione di mantra.[265] "Recitazione", si legge nel *Vijñānabhairava* (v. 145), "è quel meditare (*bhāvanā*) che si realizza (*bhāvyate*) di nuovo e ancora di nuovo nella suprema realtà. Quella tal cosa che è oggetto della recitazione, il mantra, non è che il Suono (*nāda*) che esiste di per sé." E di seguito (vv. 155-56): "Con SA esce fuori, con HA rientra all'interno: perciò si dice che l'individuo recita ininterrottamente il mantra HAṂSA HAṂSA. Ne è prescritta dalla Dea la recitazione per ventunmilaseicento volte nell'arco di un giorno e una notte: facile in sé, non è difficile che per gli ottusi".[266] - 27 -[267]

Dopo il voto e la recitazione, ora è indicata la norma di condotta.

28. La conoscenza di sé è il dono.
dānam ātmajñānam

---

265. Lo stesso motivo ricorre anche in altre scritture śaiva; cfr. ad es. il passo del *Siddhayogeśvarīmata*, a cui fa riferimento TĀ III.225 "Qualsiasi strofa, stanza etc. egli veda unita, per tale sua conoscenza, al primo ed ultimo fonema [A e H, donde AHAṂ 'Io'], tutte egli le vede come mantra" (trad. Gnoli pp.145-46). Vedi anche TĀ IV.194 "Per chi è immerso in tale cuore increato, poco importa che cosa faccia, come respiri o pensi, tutto quanto è tenuto come recitazione [di mantra]" (trad. Gnoli p.177).
266. Se il supremo suono (*nāda*) coincide con l'energia vitale e con il soffio, ogni respiro equivale a una spontanea recitazione di mantra. Il mantra così recitato è HAṂSA (HA è l'inspirazione, SA l'espirazione), ripetuto nelle ventiquattro ore ventunmilaseicento volte, essendo considerata di quattro secondi la durata media dell'atto respiratorio. *Haṃsa* significa di per sé 'oca selvatica' e questo è uno dei nomi con cui viene designato l'elemento divino presente nell'individuo; come l'oca selvatica è in grado di lasciarsi dietro la superficie dello stagno su cui si è posata e levarsi di nuovo nel cielo, così il sé individuale ha il potere di trascendere l'esistenza ordinaria nella quale è calato. È ben nota la sua frequente associazione con una delle 'grandi frasi' upaniṣadiche *so 'ham* 'Quello sono io' (su HAṂSA vedi A. Padoux, *Vāc* ..., cit., pp.140-43). La recitazione di mantra (*japa*) così si chiama - secondo Varadarāja (*Śivasūtravārttika* p. 34) - perché produce (*jani*) e protegge (*pālana*).
267. Bhā. distingue quattro forme di recitazione: quella 'priva di parti' (*niṣkala*), riferita alle componenti di OṂ, quella 'basata sulla Potenza' (*śākta*), quella dell' 'oca selvatica' (*haṃsa*) consistente nelle energie del 'suono' e quella dell''individuo' (*jīva*), ovvero l'attività respiratoria (ŚSVār pp. 68-69).

La conoscenza, la diretta apprensione del sé che ha per natura essenziale la coscienza, costituisce per un tale yogin il dono. Dono (*dānam*) nel senso che da essa è conferita (*dīyate*) la realizzazione della natura essenziale in tutta la sua pienezza; che è tagliata (*dīyate*), recisa ogni differenziazione; che è purgata (*dāyate)*, purificata la natura di Māyā; che è preservata (*dīyate*), protetta la propria intima natura, la natura di Śiva che è stata attinta. O anche 'dono' nel senso di qualcosa che viene donato (*dīyate*):[268] la conoscenza del Sé, appunto, quella che lo yogin dona ai discepoli. È scritto infatti: "I più elevati tra gli yogin, stabiliti nella via del Kula, mediante la visione oppure mediante il contatto condurranno al di là del vasto oceano dell'esistenza".[269] - 28 -[270]

Essendo simile a Śiva, come è stato detto, radicato nella ruota delle potenze interiori, grazie alla pratica costante dell'osservanza religiosa, della recitazione e delle norme di comportamento, questo yogin è colui che risveglia nei discepoli la coscienza della propria intima natura.

---

268. Vale la pena di soffermarsi ancora una volta sui procedimenti interpretativi di Kṣe., che sono poi quelli in uso in tutta la letteratura esegetica indiana. La parola *dānam,* il cui significato più immediato è 'dono', viene qui analizzata nelle sue due componenti: l'elemento radicale, del quale vengono proposte più forme possibili, e il suffisso primario *-anam*, che produce temi nominali con significato principalmente di agente, azione e risultato o oggetto dell'azione. Dapprima viene proposto un gruppo di interpretazioni, nelle quali il suffisso è sempre preso nel significato di agente, ma varia la forma e il significato della radice; tuttavia, dal momento che ogni singola spiegazione etimologica viene qui data presentando la radice nella forma di presente indicativo passivo - che, tranne una, tutte le diverse radici proposte condividono (*dīyate*) -, il testo riesce ancor meglio a non far dimenticare l'unicità, almeno apparente, del punto di partenza. Le radici che vengono via via proposte sono : *dā-* 'dare', *do-* 'tagliare', *dai-* 'purificare', *de-* 'proteggere' (le radici sono qui menzionate nella forma tradizionalmente assunta dai grammatici indiani; cfr. *Pāṇinīyadhātupāṭhā* I.977 *dāṇ dāne*, IV.40 *do avakhaṇḍane*, I.971 *daip śodhane*, I.1011 *deṇ rakṣaṇe*). Quindi si passa ad interpretare il suffisso *-anam* nel senso di oggetto dell'azione, mentre come radice è considerata solo quella più ovvia, *dā-* 'dare': in questo modo si arriva finalmente, in chiusura, al significato di partenza 'ciò che viene dato', 'dono'.
269. Citazione non rintracciata.
270. Il dono (*dāna*) che gli illuminati devono dispensare è quello della conoscenza della vera natura, da cui deriva la distruzione (*kṣapaṇa)* dei legami. È in altre parole l'iniziazione (*dīkṣā*), secondo l'etimologia tradizionale (ŚSVār pp. 69-70).

29. Colui che si è insediato sul signore delle anime vincolate, quello è dunque la fonte della conoscenza.
yo 'vipastho jñāhetuś ca

Avipa è colui che governa (*pāti*) le pecore (*avi*), il guardiano del bestiame (*paśu*, ovvero le anime vincolate). In conformità con il sūtra [III.19] che dice: "Alle varie classi alfabetiche presiedono Māheśvarī e le altre Potenze, madri delle anime vincolate", intendiamo con il termine *avipa* la ruota delle potenze Māheśvarī, ecc. Colui che in esse si insedia - che, una volta presa coscienza della grandezza della propria natura, tra esse potenze risplende come signore -, quello è detto 'fonte della conoscenza' (*jñāhetu*, in cui *jñā* - da *jānāti* 'conosce' - va inteso precisamente nel senso di 'potenza di Conoscenza'). In grado com'è di risvegliare i discepoli per mezzo della potenza di Conoscenza, egli è di essa la fonte.

Uno, invero, che non abbia il controllo del suo proprio sé, trovandosi in stato di dipendenza dalla ruota delle potenze, potrebbe mai risvegliare degli altri? In questo sūtra in correlazione con *yo* 'colui che' occorre sottintendere *so* 'quello' e intendere *ca* 'e' nel senso di *hi* 'dunque'. Pertanto - questo è il senso che risulta - è chi si è insediato nel guardiano delle anime vincolate quello che provoca il risveglio della conoscenza. In riferimento a lui è dunque appropriato dire, come faceva il sūtra III.28: "La conoscenza di sé è il dono".

Vi sono altri, invece, che riferendosi a quella norma del *Nirukta* secondo la quale una parola può essere spiegata sulla base dei significati a cui sono riconducibili, per somiglianza di forma, ciascuna delle sue sillabe[271] propongono questa interpretazione: *yo* sta per *yogīndra*, *vi* per *vijñānam*, *pa* per *padam*, che unito a *stha* forma *padasthaḥ*. Poi, *jñā* sta per *jñātā*, *he* per *heyaḥ*, *tu* per *tucchatā*, con il *visarga* (*ḥ*) si intende la

271. Il testo di Kṣe. contiene la citazione approssimativa di un passo del *Nirukta* di Yāska (VI-V sec. a.C.), il testo base della scienza dell'Etimologia, una delle sei 'discipline ausiliarie' dei Veda. Il brano, tratto dalla sezione II.1, così recita "Si può interpretare etimologicamente una parola basandosi sulla comunanza di sillabe o fonemi" (*akṣaravarṇasāmānyān nirbhrūyāt*). Questo procedimento era stato appunto usato da Bhā. nello ŚSVār dando luogo a due interpretazioni completamente diverse tra loro. L'interpretazione a cui Kṣe. perviene con questo sistema - che più avanti fa mostra di criticare come troppo arbitrario ed astruso, ma che era in realtà usato correntemente nella letteratura esegetica (si veda ad es. l'uso sfrenato che ne fa il maestro stesso di Kṣe., Abh. nel PTV) - si avvicina alla prima tra quelle date da Bhā. Vedi sotto nota 274.

potenza d'Emissione, con *ca* - che qui ha la funzione di aggiungere qualcosa che non è esplicitamente menzionato - ci si vuol riferire al soggetto agente. Ammettendo questa interpretazione il sūtra verrebbe a significare: "L'eccelso tra gli yogin che, in virtù della potenza di Emissione,[272] si è installato nel piano della conoscenza del sé che è la sua vera natura, deve essere conosciuto come il soggetto conoscente e agente; e allora per lui questo [mondo] si rivela come qualcosa di vano, vacuo, qualcosa da abbandonare e non da ricercare".[273] Ma una tale interpretazione a noi non sembra giusta: troppo faticoso è il collegamento degli elementi. Inoltre, a seguire un procedimento siffatto, diventerebbe possibile spiegare ogni sūtra in mille modi diversi. - 29 -[274]

---

272. Leggo, come sembra risultare dal contesto, *visargaśaktyā* in luogo di *vimarśaśaktyā* (è da notare che le due parole nella scrittura kāśmīra *śāradā*, in cui il testo è stato tramandato, sono praticamente identiche). In ogni caso, l'una e l'altra non sono che due facce della stessa energia.
273. Mantengo qualche riserva sia sul testo che sulla traduzione.
274. Bhā. propone tre interpretazioni, di cui le prime due sono per lo più ricavate attribuendo un distinto significato a ciascuna sillaba del sūtra. " a) [Lo yogin] è il supremo signore stesso che si presenta come matrice del tutto, essenziato di conoscenza e di azione, causando la totale svalutazione di quel che è da abbandonare [cioè rivelando la limitatezza dell'orizzonte samsarico] (*yonitvena ca viśvasya para eva sthitaḥ prabhuḥ/jñānakriyātmā heyasya tucchīkaraṇahetutaḥ*). b) Perciò lo yogin che sta nella condizione di chi ha come forma il tutto, dotato di conoscenza, è dichiarato fonte eccelsa di fruizione e liberazione (*ato yogī viśvarūpapadastho jñānapūrvakaḥ/hetur bhogasya mokṣasya prakṛṣṭaḥ pratipāditaḥ*). c) Il perfetto yogin, realizzata la propria natura assorbendosi nella parte soggetto agente, si installa sopra il signore delle anime limitate e diventa il supremo motore della sua attività cognitiva [la mia interpretazione di *tajjñāne hetur* presuppone che Bhā. abbia qui in mente SK I.6-8, dove viene rivendicata al Sé la fonte ultima delle varie potenze dei sensi; altrimenti si può anche intendere, più semplicemente : '... e diventa la causa della conoscenza di quello', assumendo *taj°* nel composto col valore di genitivo oggettivo] (*ya evaṃ yogirāṭ saṃyakkartraṃśābhiniveśataḥ/labdhastihitiḥ so 'vipasthas tajjñāne hetur uttamaḥ*). Signore delle anime limitate è il gruppo delle Madri: il sé sfolgora in mezzo ad esse e perciò è chiamato signore della ruota. Così tutte queste potenze costituiscono per la coscienza bhairavica i raggi: senza posa sono intente a renderle omaggio attraverso le varie fruizioni, che hanno per oggetto suoni e così via. Questa è l'attività cognitiva del gruppo delle Madri; motore di essa [valgono anche qui le stesse considerazione fatte sopra] è colui che è il signore della propria coscienza" (ŚSVār pp. 70-71). Ho apportato una modifica al testo edito, leggendo nel commento *so 'vipasthas* invece di *sa vipasthas* (nel sūtra *yovipastho* sta ovviamente per *yo 'vipastho*).

30. Per lui il tutto è espansione della sua propria potenza.
svaśaktipracayo 'sya viśvam

Poiché questo yogin è detto essere uguale a Śiva, perciò, al modo che per Śiva il tutto è costituito dalla sua Potenza - "Le sue Potenze", afferma la tradizione, "sono l'universo intero" -,[275] così anche per lo yogin il tutto è l'espansione della sua propria potenza - la coscienza, cioè -, è il dischiudersi di essa, essenziato dallo sfolgorare della potenza di Azione.

"Essendo, o Dea, costituito di conoscenza", si legge nel *Mṛtyujidbhaṭṭāraka* (IX.12), "e presentandosi come oggetto del conoscere, Egli è chiamato occhio (*netra*), perché è la salvezza (*trāṇa*) di tutti gli esseri asserviti (*niyantrita*)". E nel *Kālikākrama* : "La conoscenza riluce all'interno e all'esterno, in forme svariate; e non c'è essere di oggetto che esista fuori della conoscenza. Il mondo intero è dunque fatto di conoscenza. Nessuna entità è percepita senza [cioè: 'separatamente da'] la conoscenza: se ne deduce che la conoscenza costituisce la natura essenziale dell'oggetto. Venendo essi ad esistere o a cessare di esistere in dipendenza da un atto di affermazione o di negazione [da parte del soggetto],[276] gli oggetti in quanto conoscibili risultano avere per essenza la conoscenza,[277] sulla base del potere di creazione mentale. L'unicità di natura del conoscere e del conoscibile è provata dal fatto che di essi si ha esperienza sempre insieme nello stesso tempo".[278] - 30 -

---

275. Vedi sopra nota 215.
276. Volendo seguire la sequenza delle parole nel testo, si dovrebbe invertire l'ordine: 'da un atto di negazione o di affermazione'; con questo si potrebbe alludere alla concezione che vede l'emergere dell'oggetto in corrispondenza con il ritrarsi della coscienza (vedi sotto, p. 158). Un'altra interpretazione dell'intero passo, del tutto diversa dalla precedente e in termini più 'filosofici', potrebbe essere: 'In virtù dell'affermazione o negazione [di ciascuno dei due termini] a seconda che vi sia presenza o assenza [dell'altro] ...'. Si tratterebbe così di una formulazione appartenente all'ambito del cosiddetto *sahopalambhaniyama* (cf. nota 278), che il testo nella sua estrema concisione potrebbe anche autorizzare. Nella traduzione mi sono attenuto a quanto Kṣe. stesso suggerisce nel commento al sūtra seguente.
277. Letteralmente: 'il fatto che gli oggetti abbiano per essenza la conoscenza poggia sul loro essere conoscibili'.
278. È la formulazione śaiva del principio noto come *sahopalambhaniyama* 'restrizione basata sulla simultanea percezione', che sta alla base della scuola Vijñānavāda, il cosiddetto 'idealismo buddhistico' (cfr. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., p. 111 nota 5). L'oggetto e la conoscenza dell'oggetto non figurano mai separatamente, donde la negazione all'oggetto dello status di realtà 'esterna' alla coscienza.

Per questo yogin il tutto è espansione della sua propria potenza, ma ciò non vale solo relativamente al piano della creazione. Alla creazione infatti seguono

31. Mantenimento e dissoluzione.
sthitilayau

Dal precedente sūtra bisogna derivare '... sono l'espansione della sua propria potenza'. Il mantenimento e la dissoluzione del tutto, reso manifesto dalla potenza d'Azione, consistono il primo nella comparsa di una tensione diretta verso l'esterno durante un certo tempo in relazione ai diversi soggetti conoscenti, la seconda nel riposo nel Soggetto conoscente fatto di pura coscienza.[279] Tanto il mantenimento quanto il riassorbimento sono per un tale yogin espansione della sua intima Potenza. Il vario conoscibile, infatti, nel suo apparire come nel suo dissolversi, ha il suo essere in null'altro che nell'energia della Coscienza innata, poiché la conoscenza ne sarebbe altrimenti impossibile. In base a ciò, appunto, l'espressione usata dal *Kālikākrama* '... a seconda che vi sia presenza o assenza...' è da intendersi come riferita al mantenimento e alla dissoluzione.

"Colui che vede il conoscere come totale, puro, privo di sostrato, essenziato dalla coscienza del sé", si legge ancora [nel *Kālikākrama*], "costui è fuor di dubbio un liberato in vita". - 31 -

A questo punto, però, qualcuno potrebbe obiettare: "Il fatto che i tre stati di creazione, mantenimento e dissoluzione siano caratterizzati da reciproche differenziazioni non comporterà nello yogin [che li suscita] un mutamento di natura?".

Per sciogliere questo dubbio il sūtra dice:

32. Anche se queste si producono non v'è alterazione, in virtù della natura di soggetto conoscente.
tatpravṛttāv apy anirāsaḥ saṃvettṛbhāvāt

279. Kṣe. fa qui riferimento alla versione microcosmica, psicologica, delle funzioni divine che operano la creazione, la permanenza e la dissoluzione dell'universo. Su questo tema, proprio della scuola Krama, Kṣe. si sofferma più estesamente in altre opere, quali il PH e i due commenti alla SK. Vedi l'Introduzione pp. 36-37.

Pur nel prodursi, nell'emergere di questi stati - creazione e così via -, non v'è in questo yogin alterazione, stravolgimento, e ciò per la sua qualità di soggetto conoscente, di percettore, consistente in una consapevolezza riflessa che ha per essenza il meravigliato assaporamento (*camatkāra*) del quarto stato. Difatti, se la sua natura fosse soggetta ad alterazione, egli non potrebbe illuminare alcunché.

Sempre nel *Kālikākrama* si legge: "Quando è soppressa la proliferazione della nescienza, non viene con ciò a perire quella che è la natura propria. L'eliminazione di nascita e disparizione non comporta in realtà la distruzione. Nascita e disparizione stanno a significare metaforicamente la nescienza; e dunque come si potrà mai chiamare distrutto ciò che, quanto alla sua natura propria, non è distrutto?"

Lo stesso concetto è affermato nello *Spanda* (I.l4): "Vi sono qui due stati: quello di soggetto e quello di oggetto dell'azione. La condizione di prodotto è caduca, imperitura invece quella di soggetto agente". E ancora (I.2-3) "Quello sforzo che è diretto solo verso il prodotto in esso si estingue e, una volta che si è estinto, l'insipiente pensa di essere egli stesso finito. Quella natura invece che è intesa verso l'interno, sede della qualità dell'onniscienza, giammai va incontro a distruzione; non esiste, infatti, percezione di alcunché di *altro* da essa". - 32 -

Un tale yogin

33. Considera piacere e dolore come esterni.
sukhaduḥkhayor bahir mananam

Piacere e dolore, che nascono dal contatto con la realtà conoscibile, sono considerati, avvertiti, come qualcosa di esterno - come fossero manifestazioni con carattere di oggettività, non diversamente ad es. da un colore azzurro -, e non entrano dunque in un rapporto diretto con la dimensione soggettiva, come invece succede nell'esperienza comune. Per un tale yogin, in conformità con quanto intendeva esprimere il sūtra III.30, dicendo: "Il tutto è per lui espansione della sua propria potenza", l'universo si presenta come velato dall'Io e non determinato secondo piacere dolore, ecc. Questo è il senso. Come potrebbe infatti lo yogin che ha posto fine all'identificazione dell'io col 'corpo ottuplice', essere toccato da piacere e dolore? È detto nella *Pratyabhijñāvimarśinī* ('Considerazioni sul Riconosci-

mento'):[280] "Per coloro che hanno superato la condizione di percettore [limitato] e hanno attinto il piano di reale soggetto conoscente, per costoro, pur nell'esperienza del piacere e del dolore prodotto da questa o quella causa, non v'è né piacere né dolore né altro sentimento; per deficienza di causa non si produce né dolore né altro. A questo punto, invero, si ha l'apparire della beatitudine innata". Ed è per questo che nello *Spanda* (I.5) viene detto: "Ciò in cui non è piacere né dolore né oggetto percepibile né soggetto percipiente, né beninteso insenzienza, quello esiste in senso assoluto". - 33 -[281]

Dal momento che in questo yogin, che ha cessato di identificare la propria vera soggettività con il corpo ottuplice, non c'è più contatto interiore con piacere o dolore, perciò appunto costui

34. Liberato da essi è un 'isolato'.
tadvimuktas tu kevalī

Totalmente (*vi-*) libero (*mukta*) da questi piaceri e dolori, non toccato interiormente neppure dalle sole impressioni karmiche [depositate da essi], egli è un 'isolato', ossia uno la cui natura di soggetto conoscente è costituita unicamente di pura coscienza. Com'è detto nel *Kālikākrama* : "Una volta infranta la grande illusione della dualità, vastamente edificata dalle rappresentazioni differenziate di nozioni quali il piacere e il dolore e così via, lo yogin consegue il frutto dello yoga".

La parola *tu* 'ma' esprime distinzione rispetto a quel che sarà detto dopo; analogamente, la parola *tu* che fa parte del sūtra che segue è usata in riferimento al presente sūtra. - 34 -

35. Ma colui che è avvinto dall'illusione resta soggetto al karma.
mohapratisaṃhatas tu karmātmā

È avvinto dall'illusione, dalla nescienza, è un unico blocco con essa: e appunto per questo diciamo che chi è sede di piacere, dolore, ecc., rimane ancora soggetto al karma, è di continuo segnato dal bene e dal male. "Se uno sotto l'influenza del pensare discorsivo", si legge sempre nel *Kālikākrama*, "come chi è avviluppato dalla nescienza, non è in grado di susci-

---

280. Non ho ritrovato il brano nella ĪPV di Abh. Che Kṣe. intendesse con '*vimarśinī*' riferirsi al perduto commento lungo di Utpaladeva?

281. Bhā. riporta una diversa lezione del sūtra (*sukhāsukha°* invece di *sukhaduḥkha°*). Il significato resta il medesimo.

tare istantaneamente nella meditazione tutti i vari princìpi a cominciare da Śiva [realizzandoli come forme dell'unica Coscienza], è allora che si scorge la differenziazione in propensioni (*bhāva*) buone e cattive - che solo dalla nescienza dipendono -, e da quelle cattive deriva grande infelicità". - 35 -

Quando uno che è soggetto al karma, pur essendo tale, raggiunge l'unione con la propria innata libertà che una grazia[282] divina che non conosce ostacoli ha dischiuso, allora costui

36. Svanita la discriminazione, può operare un'altra creazione.
bhedatiraskāre sargāntarakarmatvam

Svanita la discriminazione, che consiste essenzialmente nell'identificare la soggettività con il prāṇa, il corpo e così via, propria dei soggetti conoscenti 'dotati di capacità di azione limitata' (*sakala*), di quelli 'privi della capacità di azione limitata a causa della dissoluzione' (*pralayākala*), etc.[283]; rigettata dunque la sfera della dualità grazie all'emersione della vera natura propria, unità compatta di coscienza, e raggiunta via via la dignità di Mantra, Signore dei Mantra e Grande Signore dei Mantra, si sviluppa in lui la capacità di operare un'altra creazione, la facoltà, insomma, di creare una realtà secondo il suo desiderio.

Lo *Svacchanda* (VIII.54-55), dopo aver affermato che ogni discriminazione scompare quando lo yogin raggiunge una conformità di natura con il Libero - "Con una recitazione tripla egli diventa simile al Libero (*svacchanda*)" -, così continua: "Per gli Dei, per Brahmā, Viṣṇu, Indra, per i Siddha, per i Daitya, per i Signori dei Serpenti, egli diventerà colui che porta il terrore e che libera da esso, colui che protegge dalle maledizioni; abolisce l'arroganza del tempo, abbatte anche le montagne". - 36 -

Ciò non gli è impossibile, dal momento che

37. Il potere di creare [gli si rivela] per personale esperienza.
karaṇaśaktiḥ svato 'nubhavāt

---

282. Lett.: 'discesa della Potenza'.
283. Sulla gerarchia dei soggetti conoscenti vedi ad es. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., pp. 199 segg.

La personale esperienza di quanto si verifica nel sogno, nell'immaginazione e così via, sta a dimostrare come al sé inerisca un potere di creazione, la facoltà di porre in essere questa o quella cosa, ad essa conferendo una realtà limitata alla sfera soggettiva. A questo allude la *Pratyabhijñā* (I.6.10) quando dice: "Pertanto dalla facoltà di raffigurare e di manifestare una cosa secondo il desiderio, viene dimostrata in ogni vivente la palese presenza del potere di conoscenza e di azione".

Se poi la cosa, che è così assurta a una realtà soggettiva, viene meditata con profonda compenetrazione, allora ecco che si manifesta anche la facoltà di creare, secondo il proprio desiderio, cose dotate di una realtà obiettiva, da tutti esperibili.[284] Com'è detto nel *Tattvagarbha* ('Il Germe della Vera Realtà'):[285] "Ove poi anche in costoro il potere che è proprio ad ognuno rifulga in tutta la sua portata, allora l'instabilità, cacciata via lontano, si muta in saldezza e il loro volere assumerà la natura dell'albero che esaudisce tutti i desideri". - 37 -

Poiché, come risulta dall'espressione 'potere di creazione', è proprio la potenza di Libertà, consistente nel quarto stato, quella che costituisce il nucleo essenziale del soggetto conoscente naturato di coscienza, per questo, al fine di far rifulgere la sua vera natura propria messa da parte dal potere di māyā,

38. Tramite quel piano che è primo rispetto ai tre, egli dà vita.
tripadādyanuprāṇanam

Dei tre stati, che vengono indicati con le parole 'creazione, mantenimento, dissoluzione', costituiti rispettivamente dalla protensione verso il mondo dei fenomeni, dall'attaccamento ad esso e dalla sua interiorizzazione,[286] rispetto a questi tre stati, dunque, quello che è il primo, nel senso di 'principale', è lo stato chiamato quarto, denso di beatitudine, rivelandosi come un meravigliato assaporamento negli[287] altri tre. Ancorché velato

---

284. La distinzione tra una creazione soggettiva e una oggettiva è tratta da Utpaladeva (cfr. ĪPK IV.9-10, etc.).
285. Il *Tattvagarbha* è un'opera, perduta, di Pradyumna Bhaṭṭa (cfr. *Śivadṛṣṭivṛtti*, p. 16). Il suo autore, discepolo di Bhaṭṭa Kallaṭa, fu aspramente criticato da Somānanda per aver apparentemente attribuito lo status di realtà ultima alla Śakti anziché a Śiva. Alla sua linea spirituale fa capo anche Bhā.
286. Vedi Introduzione pp. 36-37.
287. Oppure, ugualmente possibile: 'degli altri tre'.

dalla potenza di Māyā, esso talvolta emerge in occasione del godimento di questo o quell'oggetto, a guisa d'un lampo. Facendo leva su di esso, benché non scaturisca che per un solo istante in questo o quel frangente, lo yogin dà vita - dà vita (*prāṇana*) in concomitanza (*anugatatayā*)[288] con il livello di intensità raggiunto dalla sua interiore consapevole appropriazione di questo quarto stato; appunto tramite il quarto stato, che è vita esso stesso, lo yogin riattizza la vita del Sé.

Questo principio è sviluppato dal *Vijñānabhairava*, che ne indica anche il modo di realizzazione. "Quella condizione che è espressione di pienezza", dice il *Vijñānabhairava* (vv. 15-16ab), "qualificata da una beatitudine che ciascuno esperimenta da sé nel profondo, sfuggente alle determinazioni del pensiero discorsivo, quella è l'energia bhairavica del Sé-Bhairava. Questa natura meravigliosa deve essere secondo verità conosciuta come pura, come quella che riempie di sé l'universo". E continua (vv. 69-73): "Quel godimento della realtà brahmica che esita nella compenetrazione con la potenza, eccitata dall'unione con la Śakti,[289] quello è chiamato il proprio intimo godimento. Si è inondati di beatitudine, o Dea, anche quando la Śakti non è presente, al rammentare con intensità il godimento procurato dalla donna con baci, carezze, unghiate. Se uno medita sulla felicità che scaturisce dall'aver raggiunto una grande beatitudine o dall'aver veduto dopo molto tempo una persona cara, costui diventa tutto assorbito in essa, fatto di essa. Attraverso quell'espansione di felicità che deriva dal piacere del mangiare e del bere, si realizza lo stato di pienezza, ci si identifica con la grande beatitudine. Quello yogin che è tutt'uno col godimento senza uguale procurato dai vari piaceri sensibili quali il canto e così via, essendo compenetrato, costituito di tali godimenti, raggiunge, assorbito il suo pensiero, l'identificazione con quello".[290]

Ciò è spiegato nello *Spanda* (I.22) in quei versi che cominciano con: "Chi è fortemente adirato o gioioso, o chi pensa 'che mai devo fare?', o chi è tutto preso in una corsa disperata: nel piano a cui essi approdano, ivi risiede l'Energia Vibrante (*spanda*) ..."[291] e finiscono: "... quello che non

288. Il termine *anuprāṇana* presente nel sūtra (che può essere reso in senso lato con 'dar vita, animare') è qui commentato dando un preciso rilievo al preverbio *anu* 'di seguito a, in concomitanza con', che invece nell'uso corrente della parola non aggiunge al significato della radice nessuna specifica connotazione.

289. La Śakti è qui sia la Potenza che la donna partner dello yogin nei riti basati su pratiche erotiche.

290. Cioè, stando alla glossa di Śivopādhyāya, 'col supremo Brahman'.

291. Attraverso l'esperienza di stati d'animo, sensazioni, ecc., spinti al limite estremo,

ne è ostruito è un illuminato".[292] Tutto questo è da me spiegato nello *Spandanirṇaya* in maniera esauriente. L'animazione per mezzo del quarto stato è affermata dal sūtra III.20 solo in riferimento alla veglia, ecc. ("Nei tre stati deve essere versato come olio di sesamo il quarto"). In questo sūtra, invece, tale processo di animazione è inteso nei riguardi della parte iniziale centrale e finale di ciascuno stato, definite con i termini 'creazione, mantenimento, riassorbimento'. In ciò la differenza. - 38 -[293]

Tuttavia lo yogin non deve accontentarsi di realizzare questa 'animazione' - per mezzo dello stato 'che è primo rispetto agli altri tre' - solamente nel piano dell'insistere sull'applicazione rivolta all'interno. Dovrà, invece, realizzarla anche

---

lo yogin può attingere la realtà dello *spanda*, l'energia vibrante indifferenziata, la realtà assolutamente ultima di tutto ciò che esiste. L'ira, la gioia, il dubbio, la fuga disperata di fronte a un pericolo provocano, giunte alla massima intensità, come il vuoto nella coscienza, espellendo tutta la molteplicità inestricabile e fluttuante dei vari stati mentali. A questo punto lo yogin che è sempre rimasto presente a se stesso acquieta improvvisamente il dubbio o l'ira, compiendo quel movimento che fa la tartaruga quando ritira di scatto tutte le membra; oppure, nel caso della gioia o del terrore, li fa dilagare. È in questo momento che lo yogin, seppure per un momento, tocca nel vivo in tutta la sua purezza e violenza il proprio principio nascosto. Così intende Kṣe. nello SN.

292. "Quello stato interiore su cui insiste colui che fermamente pensa: 'Ciò che egli mi dirà, assolutamente farò', in forza di quello stesso stato il sole e la luna, insieme, entrano per la via ascendente nel cammino della *suṣumnā*. Pacificato, dunque, [lo yogin] abbandona la sfera dell'esperienza mondana [lett. 'l'uovo di Brahmā']. Allora, una volta che il sole e la luna si sono dissolti in questo grande etere, quello yogin che cade in uno stato come di sonno profondo è un offuscato, quello che non ne è ostruito è un illuminato". Quando l'adepto fronteggia l'imminente illuminazione risoluto a realizzare fino in fondo e senza tentennamenti la natura propria, è allora che il *prāṇa* e l'*apāna*, i soffi antagonisti simbolo di ogni dualità, si unificano nel soffio ascendente dell'*udāna* e si dissolvono nell'etere della *suṣumnā* . Questo è il momento più vicino alla liberazione, ma anche il più insidioso. Se non affrontato con le energie ben deste, il grande vuoto che si spalanca e in cui tutto il mondo fenomenico si dissolve, finisce per inghiottire anche lo yogin. Quello che ha scambiato per liberazione non è che uno stato di supremo obnubilamento, ancora una forma, seppure l'ultima, del mondo dell'illusione. È in questi termini che Kṣe. altrove parla del 'vuoto' (*śūnya*) dei Mādhyamika.

293. "Lo stato rispetto al quale i tre stati, di veglia, ecc., vengono prima [così Bhā. intende l'espressione *tripadādi°*] è il quarto, chiamato 'pienezza simultanea' ". È attraverso questo stato che tutti i piani dell'esistere limitato vengono come restituiti al fulgore della coscienza, vissuti in trasparenza (ŚSVār p. 80).

39. Nei riguardi del corpo, dei sensi e della realtà esterna, così come per il piano mentale.
cittasthitivac charīrakaraṇabāhyeṣu

Così come lo yogin deve ottenere tale 'animazione' attraverso il quarto stato in relazione alla dimensione mentale - introversa -, del pari, facendo leva sempre più intensamente su questo stato, egli dovrà attuarla via via anche nei riguardi del piano della estroversione, vale a dire del corpo, dei sensi, delle manifestazioni esterne, in virtù del fondarsi sulla sua interiore consapevolezza riflessa. "Consideri egli", dice a questo proposito il *Vijñānabhairava* (v. 65), "come l'intero universo, o il corpo, siano ricolmi della sua intima beatitudine. Simultaneamente, grazie alla sua ambrosia, diverrà costituito di beatitudine suprema". In tal modo, dunque, la potenza di Libertà essenziata di beatitudine, accendendosi in tutti gli stati, permette di creare a proprio piacimento. - 39 -[294]

Se però questo yogin non guarda al soggiacente quarto stato come a quello che è il suo vero essere, ma identifica la soggettività con il corpo, ecc., allora, essenziata dalla maculazione fondamentale - quella che consiste nel presumersi limitati -

40. La brama è causa dell'estroversione di quella che viene trasportata via.
abhilāṣād bahirgatiḥ saṃvāhyasya

L'anima vincolata (*paśu*), che è in balia del karma, è 'quella che viene trasportata via' - ossia che è condotta di matrice in matrice - insieme con le 'corazze', il senso interno e quelli esterni, gli elementi sottili e grossi, ai quali tutti presiede la ruota delle Potenze. Essa si volge verso la realtà esteriore sotto l'impulso della brama, che promana dalla maculazione fondamentale, la nescienza, ovvero il presumersi limitati. "Ma la maculazione", dice infatti lo *Svacchanda* (IV.105b), "consiste qui nella brama".[295]

---

294. Come per la mente è possibile raggiungere uno stato di cessazione di ogni fluire nel quale essa viene a coincidere con la vera natura propria, lo stesso vale per il corpo, i sensi e la realtà esteriore. Indurre a questa 'stasi' le realtà fenomeniche (in questo senso Bhā. interpreta il termine *sthiti*) è infondere in esse vita, accendendole alla loro autentica natura di libere espressioni della Coscienza. (ŚSVār p. 81).

295. In altre parole, essa - intende affermare lo SvT - non è da intendersi come una sostanza che quasi fisicamente ostruisca il sé, come è nella concezione dello Śaiva-

Si viene in altre parole a sviluppare la protensione verso il mondo fenomenico, e giammai un'applicazione rivolta all'interno sulla vera natura propria. Com'è detto nel *Kālikākrama* : "Se uno sotto l'influenza del pensare discorsivo, come chi è avviluppato dalla nescienza, non è in grado di suscitare istantaneamente nella meditazione tutti i vari princìpi a cominciare da Śiva[296], è allora che si scorge la differenziazione in propensioni (*bhāva*) buone e cattive - che solo dalla nescienza dipendono -, e da quelle cattive deriva grande infelicità. A causa delle false costruzioni mentali [gli uomini] sono tormentati negli inferni ecc., arsi dunque da mali che da loro stessi traggono origine, come le canne di bambù sono bruciate dal fuoco;[297] a causa di tali propensioni [tanto buone che cattive] - tutte forme di Māyā - questi uomini si nutrono di nescienza ed errano per corpi māyici, ricettacoli di impurità". - 40 -[298]

Ma quando una discesa della potenza del supremo Signore gli ha dischiuso la sua vera natura ed egli ne prende coscienza, allora, cessando ogni brama, cessa la sua protensione verso l'esterno e si invera di contro una condizione di ininterrotto assorbimento nel Sé.

41. Colui che ha la coscienza radicata in quello, ottiene con la distruzione di esso il dissolvimento dell'individualità limitata.
tadārūḍhapramites tatkṣayāj jīvasaṃkṣayaḥ

In quello yogin che ha la coscienza (*pramiti* = *saṃvid*) radicata in quello, ossia intenta alla consapevolezza riflessa del quarto stato consistente

---

siddhānta, ma si risolve in un erroneo atteggiamento della coscienza individuale (vedi anche MV I.23cd, TĀ I.22 segg., etc.).

296. Si intende : realizzandoli come forme dell'unica Coscienza.

297. Quel fuoco che era stato suscitato dal loro sfregamento.

298. Il termine *saṃvāhyasya* ha qui per Bhā. una doppia funzione, analogamente all'occhio della cornacchia che è tradizionalmente supposto essere uno solo e passare secondo il bisogno da un'orbita all'altra. Secondo il primo dei due sensi coesistenti, il Sé, libero, nella volontà (*abhilāṣa*, 'desiderio, ecc.') di dispiegarsi nell'attività si dota di mezzi di conoscenza e di azione (*saṃvāhya*, in quanto sono prodotti); in questo caso a *bahirgati* (lett. 'uscir fuori') viene attribuito il significato di 'produzione, formazione'. Nel secondo senso - che è poi quello sostenuto anche da Kṣe. - il termine *abhilāṣa* è assunto nella sua connotazione negativa (*durabhilāṣa*): la brama (di godimento, di fruizioni) è la causa dell'uscita fuori di sé dell'anima limitata, che si volge verso il mondo oggettivo abbandonando la sua vera natura. Il sé limitato è designato dal termine *saṃvāhya*, in quanto è 'trasportato' qua e là, mosso dagli oggetti del mondo fenomenico (ŚSVār p. 82).

nel soggetto conoscente come prima è stato indicato, in un tale yogin, in seguito alla distruzione di esso, cioè del desiderio, si ha il dissolvimento dell'individualità limitata (*jīva*), quella legata alla trasmigrazione, ovvero della soggettività in quanto identificata nel corpo ottuplice. Egli rifulge come soggetto costituito unicamente di coscienza.

"Al modo in cui colui che si è destato", si legge sempre nel *Kālikākrama*, "più non scorge quelle cose delle quali aveva avuto percezione durante il sonno, così lo yogin grazie alla realizzazione meditativa (*bhāvanā*) più non vede il saṃsāra". E ancora: "Colui il quale ha eliminato gli stati di essere e non essere, si è fondato sulla sede interiore, ha abbandonato grazie alla non dualità la rete del pensiero discorsivo, tanto nella sua forma più alta che in quella più bassa, ed ha così raggiunto uno stato di ininterrotto assorbimento nel proprio sé, a null'altro dedito che al divoramento del tempo, partecipe della condizione di isolamento, costui, dico, raggiunge il piano nirvāṇico". 'Partecipe della condizione di isolamento' si dice di colui che non è soggetto ad essere trascinato dai sensi e dagli elementi sottili.[299] - 41 -

Ma - ci si può chiedere - a questo dissolvimento dell'individualità limitata non si accompagna anche la distruzione del corpo, e non si verifica questa istantaneamente, quando l'anima incarnata ha raggiunto il perfetto risveglio? Insomma, in quale condizione viene a trovarsi quello che ha la coscienza radicata nel quarto stato? A questi interrogativi il sūtra così risponde:

42. A quel punto gli elementi fisici non sono più che un guscio; egli diviene un liberato, in alto grado simile al Signore, supremo.
bhūtakañcukī tadā vimukto bhūyaḥ patisamaḥ paraḥ

A quel punto, quando cioè, distrutto il desiderio, l'individualità limitata (*jīva*) è dissolta - è dissolta l'errata identificazione della soggettività col corpo ottuplice -, allora, lo yogin vede gli elementi che formano il suo corpo soltanto come un guscio, un vestimento separato; atteggiamento, questo, opposto a quello di chi li considera invece a contatto con la sede dell'io. Pervenuto a questo stato egli è un liberato, partecipe del nirvāṇa; in alto grado, ampiamente simile al Signore, compenetrato nella natura propria di Parameśvara, densa di beatitudine, e quindi supremo, perfetto. Conformemente al principio enunciato nel sūtra III.26: "Il sussistere nella

299. Gli elementi sottili (forma, suono etc.) costituiscono l'oggetto dei sensi.

forma corporea costituisce l'osservanza religiosa", un tale yogin continua sì ad avere un corpo - che è come una guaina -, ma ormai neppure quell'impulso karmico che determina l'identificazione corpo-soggettività lo affetta più. Questo afferma la *Kularatnamālā* ('La Collana dei Gioielli del Kula'):[300] "Quando la parola dell'eccellente tra i maestri gli ha dischiuso la suprema realtà, in quel momento stesso egli è liberato; a quel punto solo rimane la macchina [del corpo]. E che dire poi dello yogin, dalla perfetta penetrazione intuitiva, che sta solo un momento unicamente concentrato nel supremo Brahman? Quello, [oltre che] liberato, può liberare le creature". E anche il *Mṛtyujit* (VIII. 8cd-9ab): "Se uno, anche solo per la durata di un batter di ciglia, attinge la suprema realtà, già allora è un liberato e non sarà più soggetto a rinascita". E nel *Kulasāra* ('L'Essenza del Kula')[301] è scritto: "Ah, la grandezza che deriva dal principio supremo, non appena esso è conosciuto, o Bella! Nel preciso istante in cui giunge nella cavità dell'orecchio ecco che la liberazione è compiuta". - 42 -[302]

Ma - ci si potrebbe ancora chiedere - questa condizione, in cui gli elementi non sono per lo yogin che un guscio, non deve venire anch'essa a cessare?[303] Il sūtra risponde:

43. La connessione con l'elemento vitale è naturale.
naisargikaḥ prāṇasaṃbandhaḥ

Naturale - ovvero conforme a natura, alla vera natura propria che è libertà - è la connessione della Coscienza con l'elemento vitale (*prāṇa*). Invero la Coscienza, la Beata, desiderando manifestare la varia molteplicità dell'universo, dopo la comparsa della contrazione, assume il ruolo di sog-

---

300. Noto anche come *Ratnamālā*. Tantra della corrente Kula, direttamente connesso con il Trika, tradizionalmente ritenuto composto di mille versi, non pervenuto (vedi le notizie raccolte in V.V. Dvivedi, *Luptāgamasaṃgraha*, II, cit., *Upodghāta*, pp. 29-30).

301. Tantra del Kula, non pervenuto (v. V.V. Dvivedi, *ibid.* p. 30).

302. Bhā. legge *tadāvimukto* (che scompone in *tadā avimukto*) in luogo di *tadā vimukto*. Così il sūtra viene a significare: "Allora lo yogin, ostruito com'è dagli elementi, non sciolto [da essi], diviene ancora una volta (*bhūyaḥ*) simile al Signore, supremo" (ŚSVār p. 84). Con *bhūyaḥ*, cui qui è attribuito il senso di 'ripetizione', Bhā. intende in primo luogo far riferimento ai metodi già descritti in precedenza (*pūrvoktarītitaḥ*).

303. Ovvero, gli elementi non dovranno finire per dissolversi anch'essi del tutto?

getto percettore - l'energia vitale indifferenziata (*prāṇanā*), che è la forma in cui si contrae la Rifulgenza (*sphurattā*) universale - e nel contempo si presenta nella manifestazione del mondo materiale oggetto di percezione. È in questo senso che la connessione con l'elemento vitale è definita 'naturale', in quanto cioè essa è la manifestazione primaria della Libertà. "La Potenza suprema, sottile, pervasiva, immacolata, benigna", si legge nella *Vājasaneyā*,[304] "è la generatrice della ruota delle potenze, essenziata dell'ambrosia della suprema beatitudine; è la Terribile Sovrana, violenta; opera l'emissione e il riassorbimento. Il tempo che scorre nei tre, che appare in forma triplice, che risiede nei tre, a forza Ella trascina via". Questi versi affermano che la Coscienza, la Beata, attraverso il processo del soffio vitale, è quella che opera il dispiegamento e la dissoluzione del tempo esteriore - passato, presente e futuro -, fluente nei tre canali, sotto la forma della luna, del sole e del fuoco.[305]

E anche nello *Svacchanda* è detto (VII.25): "Il soffio vitale (*prāṇa*) è costituito dall'energia vitale (*prāṇa*); si manifesta nell'alternanza di emissione e riempimento. Risiedendo nel petto dei viventi continuamente li riempie".[306] In quanto emissione e riempimento, esso è indicato come quello che opera la creazione e il riassorbimento, essendo costituito di energia vitale la cui forma propria è il venerabile Svacchanda stesso. "Quello che ha forma di consonante", dice al qual proposito lo *Svacchanda* (IV.257), "il fonema H, che sorge da se stesso (*svapravṛtta*), è detto essere il soffio vitale".[307] Il principio esposto dal sūtra: "La connessione con l'elemento vitale è naturale" risulta quindi giusto.

---

304. Tantra śaiva non pervenuto, che si ricollega nel titolo al celebre *ṛṣi* vedico Yājñavalkya e allo *Yajurveda Bianco*.

305. I tre canali sono *iḍā*, *piṅgalā* e *suṣumnā*; 'sole, luna, fuoco' indicano '*prāṇa*, *apāna*, *udāna* (soggetto conoscente, realtà conoscibile, conoscenza; ecc.)'; 'Violenta' (*caṇḍā*) e 'Colei che trascina, o comprime, il tempo' (*kālasaṃkarṣinī*) sono attributi ricorrenti della suprema Coscienza soprattutto nella scuola Krama.

306. Qui lo SvT attinge direttamente al *Kālottarāgama* (X.7). Al processo della respirazione nella sua alternanza di espirazione e inspirazione corrisponde il moto di espansione e contrazione dell'energia. Nel primo momento si ha una proiezione verso l'esterno, verso la creazione e la fruizione di nuove forme; nel secondo un totale rientro nell'interiorità con la dissoluzione di ogni conato e di ogni forma. Questo movimento di sistole-diastole è la modalità di ogni vita, a cominciare dalla stessa Coscienza suprema. Occorre notare che nel termine sanscrito *prāṇa* coesistono diversi livelli di significato. Dal più ampio al più ristretto essi sono: l'energia vitale assolutamente indifferenziata; l'energia vitale che sorregge ogni singolo individuo, manifestantesi come 'soffio' vitale; uno dei dieci soffi principali

Proprio per questo Bhaṭṭa Kallaṭa nel *Tattvārthacintāmaṇi* ('La Gemma dei Desideri del Significato della Vera Realtà')[308] ha detto: "La forza di quel principio distintivo che è il soffio vitale" e "La Coscienza si trasforma, prima di tutto, in energia vitale". -[309] 43 -[310]

Pur sussistendo questa naturale connessione con l'elemento vitale, lo yogin che in esso radicato mantiene ininterrottamente la coscienza della propria Potenza interiore, quello, dico, trascende la realtà ordinaria. È detto:

---

in cui questo soffio generico si distingue. Inoltre la contrapposizione di *prāṇa* e *apāna* 'soffio ascendente e soffio discendente' 'espirazione e inspirazione' esprime ogni opposizione di contrari di cui è intessuto il mondo fenomenico, in attesa di essere ricondotta ad una unità dinamica.

307. Il fonema impronunciabile, la consonante priva di vocali, è il suono non prodotto da organi vocali (*anāhatadhvani*), il suono trascendente (*nāda*) che alberga in ogni creatura e, nella forma di *prāṇa*, ne costituisce il nucleo vitale. 'Quello che ha forma di consonante' - aggiunge Kṣe. a questa prima interpretazione (SvT vol. II pp. 161-162) - corrisponde alla potenza Serpentina, Kuṇḍalinī: come l'uno racchiude in sé allo stato immanifesto tutti i significanti e i significati, così l'altra contiene in nuce l'universo. La Potenza dunque, dopo essersi manifestata prima di tutto come suono (*nāda*), si muta spontaneamente (*svapravṛtta*) nella forma di energia vitale (*prāṇa*). Invece di *supravṛtto*, presente nel testo edito, leggo *sva°* come è nel testo dello SvT commentato da Kṣe. (in manoscritto la confusione tra *su°* e *sva°* è comunissima).

308. Bhaṭṭa Kallaṭa (sec. IX) è con Vasugupta il fondatore della scuola Spanda e autore (probabile) delle *Spanda Kārikā*. Secondo Bhā. (ŚSVār pp. 2-3) Bhaṭṭa Kallaṭa scrisse le *Spanda Kārikā* come commento alle prime tre parti degli *Śivasūtra*; alla quarta e ultima parte degli *Śivasūtra* - i quali però ci sono pervenuti solo nella forma tripartita - dedicò il *Tattvārthacintāmaṇi*, opera di cui rimangono solo poche citazioni.

309. Queste due citazioni di Bhaṭṭa Kallaṭa (l'editore della ŚSV considera tale solo la seconda) sono prese in considerazione, insieme con una terza, da Abh. nel TĀ (XXVIII. 338cd-340ab) e riportate testualmente da Jay. nel suo commento. È proprio la salda presenza del principio vitale (*prāṇa*) che distingue il corpo da tutta la varia realtà conoscibile, di cui peraltro condivide in pieno lo status ontologico. Questo potere di esaltare in tale modo il suo ricettacolo gli deriva dal fatto di essere la prima forma in cui la Coscienza si manifesta e dunque la più 'vicina' ad essa.

310. L'interpretazione che Bhā. dà del sūtra mi sembra essere la seguente: "La connessione [tra sé e corpo fisico] che è rappresentata dal *prāṇa* (*saṃbandhaḥ prāṇasaṃjñakaḥ*) è naturale" (ŚSVār p. 85).

44. In virtù della concentrazione diretta sulla parte mediana dell'interno del naso, nel destro, sinistro e in quello di *suṣumnā*, ... che dire di più...[311]
nāsikāntarmadhyasaṃyamāt kim atra savyāpasavyasauṣumneṣu

Le parole 'destro sinistro e quello di *suṣumnā*' designano le sedi del canale destro sinistro e mediano, tra tutti i vari canali i più importanti. In essi [fluisce] 'colei che si muove per linee curve' - questo è il significato di *nāsikā* (da *nas-* 'curvarsi')[312] -, ovvero la potenza prāṇica. Al centro (*madhya*) dell'interno di essa, al centro cioè anche dell'interiore coscienza di essa, sta una natura costituita dalla consapevolezza riflessa (*vimarśa*) - 'centro' nel senso di sostrato fondamentale, in quanto costituisce la parte più intima e profonda di ogni essere. Come è detto nel *Kālikākrama* : "Di questo dio oltre gli dèi, la cui natura propria è la suprema luce di conoscenza (*bodha*), la suprema potenza è la consapevolezza riflessa (*vimarśa*), adorna dell'universale conoscere".

In virtù della concentrazione su tale natura fatta di consapevolezza riflessa, in virtù del culminare della contemplazione interiore di essa -... a questo punto che dire ancora ... - si invera l'assorbimento (*samādhi*) più alto, che si accende in tutti gli stati, senza che vi sia più un ricadere nella realtà ordinaria.

È detto nel *Vijñānabhairava* (v. 106): "La percezione del soggetto conoscente e dell'oggetto conoscibile è comune a tutti gli esseri corporei; negli yogin però, e qui sta la differenza, vi è una continua attenzione al rapporto che intercorre tra i due". -44-[313]

In tal modo mostrando il frutto dello yoga spettante a un tale yogin, il

---

311. In questo caso (come era accaduto per III.16) non è possibile tradurre il sūtra in maniera tale da prefigurare da un lato l'interpretazione di Kṣe. e, dall'altro, preservare in qualche modo la lettera del testo. Ho scelto dunque di tradurlo nel modo più 'neutro', affinché si possa capire almeno da che cosa procede l'interpretazione di Kṣe., anche se il sūtra finisce in tal modo per apparire, se possibile, ancora più oscuro. Alla luce dell'interpretazione di Kṣe. il sūtra viene invece a significare: "In virtù della concentrazione diretta al centro dell'intima esperienza della potenza prāṇica [che fluisce] nel canale destro, sinistro e in quello della *suṣumnā* ... che dire di più ...". L'interpretazione di Bhā. (vedi sotto) appare più aderente alle originarie intenzioni del testo.

312. Il significato corrente di *nāsikā* è, semplicemente, 'naso'. Nell'interpretazione 'etimologica' di Kṣe. *nāsikā* diventa dunque sinonimo di Kuṇḍalinī; in maniera del tutto analoga, Jay. (TĀV vol.IV p. 52) dà a *nāsikā* il significato di 'Śakti'; vedi anche il passo del *Siddhayogeśvarīmata* (cit. in TĀV II p. 210) dove ricorre l'espressione *nāsānte* (lett. 'alla fine del naso') nel senso di 'alla fine di Śakti'. Anche nel commento di Bhā. appare lo stesso motivo.

trattato è concluso con il sūtra:

45. Si avrà ulteriormente un richiudersi.
bhūyaḥ syāt pratimīlanam

Questo universo scaturito dalla natura propria la cui essenza è la coscienza, ulteriormente si richiude - si richiude, cioè, 'ancora una volta' (*punaḥ*), ovvero 'in alto grado' (*bāhulyena*) nel senso che vengono a dissolversi anche gli impulsi karmici che determinavano la differenziazione[314] . Si chiude (*nimīlana*) convergendo verso la coscienza. Ma per lo yogin compenetrato nello yoga supremo questo chiudersi è nello stesso tempo anche un aprirsi (*unmīlana*) - il dischiudersi dell'autentica natura propria che ha per essenza la coscienza.[315]

È detto nello *Svacchanda* (IV.332): "Al di là, o dea, vi è il piano della Transmentale al quale lo yogin dovrà congiungere il sé. Il sé è allora unito con esso e con esso si identifica". E ancora (X.371): "A somiglianza di un fuoco che scaturendo troppo puro e brillante non riesce più a penetrare nel legno, così il sé è tirato fuori dal Cammino [dell'universo]. Affrancato dalla maculazione, dal karma, dalla 'forza' e da tutti gli altri princìpi, scomparso il suo stato di languore, lo yogin pur essendo nel mondo, non ne è vincolato, proprio perché troppo puro". Dicendo: "Si avrà ulteriormente...", il sūtra intende esprimere questo: la natura divina che lo yogin raggiunge non è un qualcosa che prima non fosse, ma null'altro che la sua

---

313. Notevolmente diversa l'interpretazione di Bhā.: "L'espressione *nāsikāntar* (lett. 'interno del naso') indica il *dvādaśānta* [nasale; cfr. sopra nota 170] . Con il raffrenamento degli stati mentali, proiettati dallo yogin nel *dvādaśānta*, si ha la vittoria sull'elemento mentale: si afferma allora in tutta chiarezza il piano del sé. Il 'centro' è il cuore. Con la dissoluzione del mentale nel *dvādaśānta* e con l'espulsione del prāṇa (dal resto del corpo e la sua concentrazione) nel cuore si produce la suprema nascita del sé. Una volta conseguita, in tale modo, la vittoria sul prāṇa, a che servono più le vie in cui il prāṇa fluisce, la destra la sinistra e la *suṣumnā*?" (ŚSVār pp. 86-87).

314. Qui Kṣe. intende l'avverbio *bhūyaḥ* secondo i suoi diversi significati, senza considerarli mutualmente esclusivi ma lasciandoli coesistere l'uno accanto all'altro.

315. Nel movimento di sistole e diastole che anima la suprema coscienza, ad ogni moto di chiusura corrisponde un moto di apertura (alla piena manifestazione della coscienza si accompagna il completo sprofondamento in essa della realtà esterna, etc.). Kṣe. analizza sottilmente l'intrecciarsi e il continuo cambiare di segno di questo processo nelle labirintiche e affascinanti pagine iniziali dello SN e dello *Spandasaṃdoha*, in occasione lì del commento ai termini *unmeṣa-nimeṣa*, sinonimi di *unmīlana-nimīlana* nel presente testo.

stessa intima natura di cui egli era soltanto incapace di prendere coscienza benché fosse manifesta, per colpa delle costruzioni mentali suscitate dalla potenza di Māyā. Attraverso la graduale illustrazione dei mezzi suddetti proprio questa natura divina viene portata alla luce.[316] - 45 -

Questo commento agli Śivasūtra, *bello dell'accordo con l'autorità delle Scritture e dell'armonia con lo* Spanda, *è stato esposto al fine di penetrare nella dottrina segreta di Śiva.*

Per recidere il legame delle nascite distintamente gustino gli uomini pii questa Śivasūtravimarśinī, *ove fluisce copioso il succo sempre nuovo dell'ambrosia che cola dall'insegnamento della dottrina segreta di Śiva.*

Quest'opera che suscita il godimento in chi ha perduto ogni appetito produce la suprema trasformazionte della mente: al solo assaporarla, come un flusso d'ambrosia, ogni paura di morte, di vecchiaia, di nascita, è abolita.

Ostruito dal corpo, dal prāṇa, dal piacere, e così via, sedi della soggettività limitata, l'uomo non percepisce la grandezza assoluta divina della propria coscienza. Ma uno che veda l'universo come in tutto simile a una bolla di schiuma in mezzo all'oceano d'ambrosia della coscienza, in conformità con l'insegnamento, costui è chiamato direttamente unico Śiva.

Oltrepassate in fretta l'oceano del saṃsāra, stabilite una dimora che non vacilla nella sede suprema perpetuamente ricolma di luce e di gioia. Meditate questo sūtra pronunciato da Śiva, rilucente della dottrina segreta: l'intimo del fedele inonda con il fulgore violento della giusta via.

Termina qui il commento agli *Śivasūtra*, opera dell'illustre Kṣemarāja, che visse presso i loti dei piedi dell'illustre maestro Abhinavagupta.

316. È questo appunto il messaggio centrale della scuola della Pratyabhijñā o del 'Riconoscimento' (cfr. R. Torella, *The Īśvarapratyabhijñākārikā*..., cit., p. 87 nota 11).

BIBLIOGRAFIA

Testi

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, edited by Mukund Rām Shastri, vols. I-II, KSTS XXII XXXIII, Bombay 1918-1921.

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, edited by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I-III, KSTS LX LXII LXV, Bombay 1938-43.

Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī*, edited by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I-III, KSTS LX LXII LXV, Bombay 1938-43.

Abhinavagupta, *Mālinīvijayavārttikam*, edited with notes by Madhusudan Kaul Shastri, KSTS XXXI, Srinagar 1921.

Abhinavagupta, *Paramārthasāra with commentary by Yogarāja*, edited by J.C. Chatterjee, KSTS VII, Srinagar 1916.

Abhinavagupta, *Parātriṃśikāvivaraṇa* (vedi Gnoli 1985)

Abhinavagupta, *Parātrīśikālaghuvṛtti*, edited by Pandit Jagaddhara Zādoo Shāstri, KSTS LXVIII, Srinagar 1947.

Abhinavagupta, *Śrībhavagadgītā [...] gītārthasaṃgrahopetā*, edited by S. Sankaranarayan, Oriental Research Institute, Tirupati 1985.

Abhinavagupta, *Tantrasāra*, edited by Mukunda Ram Shastri, KSTS XVII, Srinagar 1918.

Abhinavagupta, *Tantroccaya*, edited by R. Gnoli and R. Torella, in *Indo-Sino-Tibetica. Studi in onore di Luciano Petech*, a cura di P. Daffinà, Università di Roma 'La Sapienza', Studi Orientali IX, Roma 1990.

Abhinavagupta, *Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha*, edited with notes by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I-XII, KSTS XXIII, XXVIII, XXX, XXXVI, XXXV, XXIX, XLI, XLVII,, LIX,, LII, LVII, LVIII, Allahabad-Srinagar-Bombay 1918-1938.

Ahirbudhnyasaṃhitā of the Pāñcarātrāgama, edited by Pandit M. D. Ramanujacharya under the supervision of F. O. Schrader, revised by Pandit Krishnamacharya, vols 2, The Adyar Library and Research Centre, Adyar1996[2] (1ª ed. 1916).

Ajitāgama, édition critique par N.R. Bhatt, Institut Français d'Indologie, Pondichéry 1963, 1967.

Aṣṭaprakaraṇam, edited by Vrajavallabha Dvivedī, Yogatantra-Granthamālā 12, Varanasi 1988.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya (mūlakārikās), Bhartṛharis Vākyapadīya*, edited by W. Rau, Abhandlungen fīr die Kunde des Morgenlandes, 42, Wiesbaden 1977.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇḍa I*, edited by K.A.S. Iyer, Deccan College, Poona 1966.

Bhāskara, *Śivasūtravārttika*, edited with the anonymous *Śivasūtravṛtti* by J.C. Chatterji, KSTS IV, Śrīnagar 1916.

Bhāskarakaṇṭha, *Bhāskarī. A Commentary on the Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta*, vols. I-II, edited by K.A.S. Iyer and K.C. Pandey. The Princess of

Wales Sarasvati Bhavana Texts Nos. 70 and 83, Allahabad 1938-1950.
Bhojadeva, *Tattvaprakāśa with the vṛtti of Aghoraśiva* (vedi *Aṣṭaprakaraṇam*).
Hemacandra, *Yogaśāstraṃ svopajñavṛttivibhūṣitam*, parts I-III, edited by Muni Jambuvijaya, Bombay 1986.
Kiraṇāgama (Vidyāpāda) (vedi Vivanti 1985 and Goodall 1995)
Kṣemarāja, *Spandasaṃdoha*, edited by Mukunda Ram Shastri, KSTS XVI, Bombay 1917.
Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, edited by J.C. Chatterji, KSTS I, (rist. s.d.).
Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdayam*, edited by Mukunda Ram Shastri, KSTS III, Srinagar 1918.
Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*, edited by Madhusudan Kaul Shastri, KSTS XLII, Srinagar 1925.
Kubjikāmatatantra. Kulālikāmnāya Version, Critical Edition by T. Goudriaan and J.A. Schoterman, Orientalia Rheno-Traiectina 30, Leiden 1988.
Lakṣmīrāma, *Parātrīśikāvivṛti*, edited by Pandit Jagaddhara Zādu Shāstri, KSTS LXIX, Srinagar 1947.
Lakṣmītantra, edited with Sanskrit Gloss and Introduction by Pandit V. Krishnamacharya, The Adyar Library and Research Centre, Adyar 1959.
Maheśvarānanda, *Mahārthamañjarī with the Autocommentary Parimala*, edited by Pt. V.V. Dvivedi, Yogatantra-Ratnamālā 5, Varanasi 1972.
Mahānayaprakāśa, edited by K. Sāmbaśiva Śāstrī, Trivandrum Sanskrit Series No.CXXX, Trivandrum 1937.
Mataṅgapārameśvarāgama (Kriyāpāda, Yogapāda et Caryāpāda), avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, édition critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie No.65, Pondichéry 1982.
Mataṅgapārameśvarāgama (Vidyāpāda), avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, édition critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie N.56, Pondichéry 1977.
Mādhavācārya, *Sarvadarśanasaṃgraha*, edited by Uma Shankar Sharma, Vidyabhawan Sanskrit Granthamala 113, Varanasi 1978.
Mālinīvijayottaratantram, edited by Pt. Madhusūdan Kaul Shastri, KSTS XXXVII, Bombay 1922.
Mṛgendratantra (vidyāpāda and yogapāda) with commentary of Nārāyaṇakaṇṭha, edited by Madhusudan Kaul Shastri, KSTS L, Bombay 1930.
Mṛtyujibhaṭṭāraka, vedi *Netratantra*.
Naḍapāda (Nāropā), *Sekoddeśaṭīkā, being a Commentary on the Sekoddeśa Section of the Kālacakra Tantra*, edited by Mario E. Carelli, Gaekwad Oriental Series 90, Oriental Institute, Baroda 1941.
Nārāyaṇa Bhaṭṭa, *Stavacintāmaṇi with vivṛti by Kṣemarāja*, edited by Mukunda Ram Shastri, KSTS X, Srinagar 1918.
Netratantra, edited with the commentary by Kṣemarāja, KSTS XLVI, LXI, Bombay 1926-1939.
Nityāṣoḍaśikārṇava with two Commentaries, Ṛjuvimarśinī by Śivānanda and Artharatnāvalī by Vidyānanda, edited by Vrajavallabha Dvivedī, Yogatantra-Granthamālā 1, Varanasi 1968.
Paratrishikātātparyadīpikā and Shāktavijñāna of Somānanda, edited by J.D. Zādoo, KSTS

LXXIV, Srinagar 1947.
Rāmakaṇṭha (II), *Kiraṇavṛtti* (vedi Goodall 1995).
Rāmakaṇṭha (II), *Mataṅgapārameśvaravṛtti* (vedi *Mataṅgapārameśvarāgama*).
Rāmakaṇṭha (II), *Nādakārikā* with Aghoraśiva's *vyākhyā* (vedi Filliozat 1984).
Rāmakaṇṭha (I), *Spandakārikāvivṛti*, edited by J.C. Chatterji, KSTS VI, Srinagar 1913.
Rauravāgama (vidyāpāda, kriyāpāda), édition critique par N.R. Bhatt, Institut Français d'Indologie No.18, Pondichéry 1961,1972.
Sarvajñānottara (jñānapāda), Estate Press, Devakoṭṭai1923.
Sārdhatriśatikālottarāgama, edizione critica a cura di R. Torella, *Rivista degli Studi Orientali*, vol.50, Fasc.III-IV, 1976.
Sārdhatriśatikālottarāgama, avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, édition critique par N.R. Bhatt, Publications de l'Institut Français d'Indologie No.61, Pondichéry 1979.
Śivamahāpurāṇa, critically edited by Pushpendra Kumar, Delhi 1984[2].
Somaśambhupaddhati (vedi Brunner 1963-1977).
Somānanda, *Śivadṛṣṭi with the vṛtti by Utpaladeva*, edited by Pandit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS LIV, Srinagar 1934.
Śrīkaṇṭha, *Ratnatrayaparīkṣā* with *Ullekhinī* by Aghoraśiva (vedi *Aṣṭaprakaraṇam*).
Svacchandatantra with commentary by Kshemarāja, edited by M.Kaul Shāstrī, Bombay 1921-1935, 7 voll., KSTS XXXI, XXXVIII, XLIV, XLVIII, LI, LIII, LVI.
Svāyaṃbhuvasūtrasaṃgraha (vedi P.S. Filliozat 1991).
Umāpati, *Śataratnasaṃgraha with Śataratnollekhanī*, edited by Pandit Panchanan Sastri, repr. Delhi 1984.
Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñākārikā* with *svavṛtti* (vedi Torella 1994).
Utpaladeva, *The Śivastotrāvalī with the Sanskrit Commentary of Kṣemarāja*, edited with Hindy Commentary by Rājānaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba Sanskrit Series No.15, Varanasi 1964.
Utpaladeva, *The Siddhitrayī and the Pratyabhijñā-kārikā-vṛtti*, edited with notes by Pandit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS XXXIV, Srinagar 1921.
Utpalavaiṣṇava (Bhagavadutpalācārya) *The Spandapradīpikā: a Commentary on the Spandakārikā*, edited by M..S.G. Dyczkowski, Varanasi 1990.
Varadarāja, *Śivasūtravārttika*, ed. by J.C. Chatterji, KSTS XLIII, Śrīnagar 1925.
Vātulanāthasūtra with the Vṛtti of Anantaśaktipāda, edited [...] by Paṇḍit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS XXXIX, Bombay 1939.
Vijñānabhairava with the commentary partly by Kṣemarāja and partly by Śivopādhyāya, edited by Mukunda Ram Shastri, KSTS VIII; *with commentary Kaumudī by Ānanda Bhaṭṭa*, KSTS IX, Bombay 1918.
Vimalaprabhā Ṭīkā of Kalki Śrī Puṇḍarīkā on Śrī Laghukālacakratantrarāja by Mañjuśrīyaśa, vol. I, edited by Pt. Jagannath Upadhyaya, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath 1986.
Yoginīhṛdayam with Commentaries Dīpikā of Amṛtānanda and Setubandha of Bhāskararāya, edited by Gopīnātha Kavirāja, Sarasvatībhavana-Granthamālā vol. 7, Varanasi 1979.

Allen, W.S. *Phonetics in Ancient India*, London Oriental Series 1, London 1953.

Banerjea, J.N. *The Development of Hindu Iconography*, rist. New Delhi 1974.

Bhattacharya, K. "Sur la base grammaticale de la pensée indienne", in: *Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou. Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier)*, édités par N. Balbir et G.-J. Pinault, Paris 1996.

Bronkhorst, J. "The Qualities of Sāṃkhya", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXVIII, 1994.

Bronkhorst, J. "Two Literary Conventions of Classical India", *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, XLV, 2, 1991.

Bronkhorst, J. "Vārttika", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 34, 1990.

Brunner, H. *Somaśambhupaddhati, parties I-III.* Traduction, introduction et notes par ..., Publications de l'Institut Français d'Indologie N°.25 I-III. Pondichéry 1963-1977.

Brunner, H. "Analise du *Suprabhedāgama*", *Journal Asiatique*, CCLV, 1967.

Brunner, H. "Un Tantra du Nord: le Netra Tantra", *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, LXI, 1974.

Brunner, H. (a cura di) *Mṛgendrāgama. Section des rites et section du comportement, avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha.* Traduction, introduction et notes par ..., Publications de l'Institut Français d'Indologie No.69. Pondichéry 1985.

Brunner, H. "On the Threefold Classification of Śaiva Tantras", in : *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference (Varanasi: October 21-26, 1981)*, Delhi 1985.

Brunner, H. "Jñāna and Kriyā: Relation between Theory and Practice in the Śaivāgamas", in : T. Goudriaan (Ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany 1992.

Brunner, H. "The Four Pādas of Śaivāgamas", in : *Dr. S.S. Janaki Felicitation Volume, The Journal of Oriental Research*, Madras, LVI-LXII, 1992, pp.260-278.

Chakravarti, C. *Tantra. Studies on their Religion and Literature*, Calcutta 1972².

Chatterji, K.Ch. *Technical Terms and Technique of Sanskrit Grammar*, Calcutta 1964² (I ed.1948).

Dandekar, R.N. "Rudra in the Veda", *Journal of Poona University*, 2, 1953.

Doniger O'Flaherty, W. *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London 1973.

Dvivedi, V.V. *Luptāgamasaṃgraha [dvitīyo bhāgaḥ]*, Yogatantra-granthamālā 10, Varanasi 1983.

Dyczkowski, M.S.G. (a cura di), *The Aphorisms of Śiva with a Commentary by Bhāskarācārya*, translated with Exposition and Notes by..., Varanasi 1990.

Dyczkowski, M.S.G., *The Doctrine of Vibration*, SUNY Press, Albany 1987.

Dyczkowski, M.S.G., *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Delhi 1989, pp.57 segg.

Dyczkowski, M.S.G. *The Stanzas on Vibration*, SUNY Press, Albany 1992.

Eliade, M. *Le Yoga : Immortalité et liberté*, Paris 1968² (I ed.1954).

Filliozat, P.S. "Les *Nādakārikā* de Rāmakaṇṭha", *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 73,1984.

Filliozat, P.S. *Le Tantra de Svayaṃbhū: vidyāpāda. Avec le commentaire de Sadyojyoti*, édition et traduction, Hautes Etudes Orientales 27, Genève 1991.

Filliozat, P.S. "The Concept of *adhvan* in Śaivasiddhānta", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXVIII, 1994.

Gnoli, R. "Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda", *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIV, Fasc.I-II, 1959.

Gnoli, R. (a cura di) Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra* (*Tantrasāra*), Torino 1960.

Gnoli, R. (a cura di) Abhinavagupta, *Commento breve alla Trentina della Suprema (Paratriṃśikālaghuvṛtti)*, Torino 1965.

Gnoli, R. *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Chowkhamba Sanskrit Studies No.LXII, II Ed.,Varanasi 1968.

Gnoli, R. (a cura di), Abhinavagupta, *Luce delle Sacre Scritture* (*Tantrāloka*), Torino, UTET, 1972.

Gnoli, R. *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivaraṇam)*, traduzione e testo, Serie Orientale Roma LVIII, IsMEO Roma 1985.

Gnoli, R. *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Chowkhamba Sanskrit Studies No.LXII, II Ed.,Varanasi 1968.

Gnoli, R. - Orofino, G. (a cura di) Nāropā, *Iniziazione: Kālacakra*, Milano Adelphi, 1994.

Gonda, J. *Les religions de l'Inde, I - Védisme et Hindouisme ancien*, Paris 1962.

Gonda, J. "The Śatarudriya", in: M. Nagatomi et al. (Eds.), *Sanskrit and Indian Studies: Essays in Honor of David H. H. Ingalls*, Studies of Classical India 2, Dordrecht 1980.

Gonda, J. *The Vision of the Vedic Poets*, Disputationes Rheno-Traiectinae VIII, The Hague 1963.

Gonda, J. *Vishnuism and Śaivism: a Comparison*, University of London, London 1970.

Goodall, D. *An Edition and Translation of the First Chapters of Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the 'Vidyāpāda' of the Kiraṇāgama*, Ph.D. Thesis, Wolfson College, Oxford 1995.

Gopinatha Rao, T.A. *Elements of Hindu Iconography*, vol.II, parts I-II, rist. Delhi 1971.

Goudriaan, T. - Gupta, S., *Hindu Tantric and Śākta Literature*, in: J. Gonda (Ed.) *History of Indian Literature*, vol.II fasc. II, Wiesbaden 1981.

Goudriaan, T. "The Pluriform Ātman from the Upaniṣads to the *Svacchandatantra*", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXVI, 1992.

Halper, H.P. (Ed.), *Understanding mantras*, Delhi 1991[2].

Hanneder, J. *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of* Mālinīvijayavārttika *I, (I.1-399)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Philipps-Universität, Marburg 1996.

Hikita, H. "*Sāttvata Saṃhitā*: An Annotated Translation, Chapter 19". *Bulletin of the Faculty of Letters. Aichi Gakuin University*, No.23, 1993.

Hiltebeitel, A. "The Indus Valley 'Proto-Śiva', Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo and the Symbolism of vāhanas", *Anthropos*, 73, 1978.

Hulin, M. (a cura di)) *Mṛgendrāgama: Sections de la Doctrine et du Yoga avec la Vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la Dīpikā d'Aghoraśivācharya*, Traduction, Introduction et Notes par ..., Publications de l'Institut Français d'Indologie No.63. Pondichéry 1980.

Ingalls, D. H H. "Cynics and Pāśupatas: the Seeking of Dishonor", *Harvard Theological Review*, LV, 1962.

Jouveau-Dubreuil, G. *Iconography of Southern India*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1937.

Kahrs, E.G. "L'interprétation et la tradition indienne du *nirukta*", *Histoire-Épistemologie-Language*, XX, 1, 1998.

Kramrish, S. *The Presence of Śiva*, Princeton University Press, Princeton 1981.

Masson, J.L. - Patwardhan, M.V., *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Bhandharkar Oriental Series No.9, Poona 1985[2].

Mayrhofer, M. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Band II, Heidelberg 1963.

Mazzarino, V. (a cura di) Ānandavardhana, *Dhvanyāloka. I princìpi dello dhvani*, Torino 1983.

Muller-Ortega, P.E. *The Triadic Hearth of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*, SUNY Press, Albany 1988.

Naudou, J. *Les Bouddhistes kāśmīriens au Moyen Age*, Annales du Musée Guimet, Paris 1968.

Padoux, A. *Vāc: the Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, SUNY Press, Albany 1990.

Pandey, K.Ch. *Abhinavagupta : An Historical and Philosophical Study*, II ed., Chowkhamba Sanskrit Studies vol. I, Varanasi 1963.

Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, vol. II, rist. London-New York 1977.

Raghavan, V. *The Number of Rasas*, Adyar Library and Research Centre, Madras 1967[2].

Rastogi,N. *The Krama Tantricism of Kashmir : Historical and General Sources*, vol. I, Delhi 1979.

Sanderson, A. "Śaivism and the Tantric Tradition", in : S. Sutherland *et al.* (Eds.), *The World's Religions*, London 1988.

Sanderson, A. "Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir", in : A. Padoux (Ed.) *Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986.

Sanderson, A. "The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra", in: T. Goudriaan (Ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany 1992.

Scheuer, J. *Śiva dans le Mahābhārata*, Presses Universitaires de France, Paris 1982.

Sferra, F. "Le speculazioni su Vāc in alcuni testi del Pāñcarātra", *Rivista degli Studi Orientali*, 68, fasc. 1-2, 1994.

Silburn L. (a cura di) *Vātulanāthasūtra avec le commentaire d'Anantaśaktipāda*, traduction par ..., Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 8, Paris 1959.

Silburn, L. *Le Vijñānabhairava*, text traduit et commenté, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 15, Paris 1961.

Silburn, L. *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda*, Institut de Civilisation Indienne, Fasc.29, Paris 1968.

Silburn, L. *Hymnes aux Kālī. La roue des Energies divines*, Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 40, Paris 1975.

Silburn, L. (a cura di) *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja*, traduction et introduction par..., Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 47, Paris 1980.

Singh, J. (a cura di), *Śiva Sūtras: The Yoga of the Supreme Identity, Text of the Sūtras and*

the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja, Translated into English [...] by ..., Motilal Banarsidass, Delhi 1979.

Sironi, A. "Il commento di Kṣemarāja alla stanza V.88 dello *Svacchandatantra*; natura e scopo della dīkṣā", *Rivista degli Studi Orientali*, LXI, 1987.

Srinivasan, D. M. "Vedic Rudra-Śiva", *Journal of the American Oriental Society*, 103.3, 1983.

Torella, R. "Due capitoli del Sarvadarśanasaṃgraha: Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana", *Rivista degli Studi Orientali*, LIII, Fasc. III-IV, 1979.

Torella, R. "Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy", *East and West*, 37, 1987.

Torella, R. "A Fragment of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*", *East and West*, 38, 1988.

Torella, R. "The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism", in : T. Goudriaan (Ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, SUNY Press, Albany 1992.

Torella, R. *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical Edition and Annotated Translation*, Serie Orientale Roma LXXI, IsMEO, Roma 1994.

Torella, R. "The *kañcukas* in the Śaiva and Vaiṣṇava Tantric Tradition: a few Considerations between Theology and Grammar", in: G. Oberhammer (Ed.), *Studies in Hinduism: Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 662. Band, Wien 1998.

Torella, R. "Devī uvāca, or the Theology of the Perfect Tense", *Journal of Indian Philosophy* (*Special issue in Honor of Prof. Kamaleshvar Bhattacharya*), 27, 1999.

Torella, R. "Sāṃkhya as sāmānyaśāstra", *Asiatische Studien/Études Asiatiques* (in stampa).

Torella, R. "The Word in Abhinavagupta's Bṛhadvimarśinī" in: *Actes du Congrès "Les Sources et le Temps"*, Pondichéry (11-14 gennaio 1997) (in stampa).

Tucci, G. "A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions Connected with Nāgārjuna", in: *Animadversiones Indicae 6*, riedito in *Opera Minora*, vol. I, Università di Roma, Studi Orientali VI, Roma 1971.

Vivanti, M.P. *Il Kiraṇāgama. Testo e traduzione del Vidyāpāda*, Supplemento n. 3 agli Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, vol.35, fasc. 2, 1975.

INDICI

Indice delle opere in sanscrito*

Abhinavabhāratī 124n
Ahirbudhnya 99n
Ajaḍapramātṛsiddhi 101n
Ajita 18
Ānandabhairava 133
Ānandagahvara 134n
Ānandaśāsana 133, 134n
Anubhavanivedana 63n
Āśvalāyanagṛhyasūtra 11
Bhagavadgītā 68n, 104
Bhagavadgītārthasaṃgraha 68n
Bhairavakula 74n
Bhargaśikhā 64
Brahmayāmala 23
Candrajñāna 65, 65n
Dehasthadevatācakrastotra 134n
Devikākrama 136n
Devīpañcaśataka 36
Devyāyāmala 23, 28n
Dhvanyāloka 39, 124
Dhvanyālokalocana 39
Haṭhayogapradīpikā 94n
Īśvarapratyabhijñākārikā ĪPK 14n, 23n, 26n, 27n, 28, 30n, 35n, 37n, 39n, 51n, 52n, 53n, 54n, 79n, 112n, 122n, 123n, 134n, 148n
Īśvarapratyabhijñāvimarśinī ĪPV 28, 30, 30n, 137n, 146n
Īśvarapratyabhijñāvivṛtimarśinī ĪPVV 30, 54, 54n
Jñānagarbhastotra 133
Jābāla Upaniṣad 11
Kakṣyāstotra 40n
Kaṭha Upaniṣad 128
Kiraṇa 18n, 19n, 21n, 92n, 110n, 112n, 136n
Kramakeli 33
Kramasadbhāva 32
Kramastotra 68n
Kramasūtra 33
Kubjikāmata 82n
Kulacūḍāmaṇi 94, 95
Kulagahvara 100n
Kulapañcāśikā 136
Kularatnamālā 152
Kulasāra 154
Kulayukti 68
Kumārasambhava 14n
Kālikākrama 136, 138, 143, 144, 145, 146, 152, 153, 157
Kālikāstotra 82n
Kālottara (v. anche Sārdhatriśati°) 18n 110n, 118n, 155n
Kāmika 23
Kūrma-purāṇa 13n
Lakṣmīkaulārṇava 74, 78, 118
Lakṣmī 99n
Liṅga-purāṇa 13n, 80n
Mahābhārata 12, 14n, 16, 17
Mahānayaprakāśa 33, 37n, 68n
Mahārthamañjarī 32n, 33, 82n
Mālinīvijaya (v. Mālinīvijayottara, Pūrvatantra, Pūrvaśāstra, MV) 6, 23, 40, 56n, 60n, 62n, 67n, 74n, 75n, 82n, 93n, 94n, 96n, 130n, 152n
Mataṅgapārameśvara 19n, 20n, 21n
Matsya-purāṇa 15n
Mṛgendra 18n, 19n, 20n, 21n
Mṛgendravṛtti 19
Mṛtyujidbhaṭṭāraka, (v. Mṛtyujit, Netra) 39, 53, 53n, 71, 77, 77n, 118, 127, 129, 132, 143, 154
Nareśvaraparīkṣā 71n
Netra (v. Mṛtyujidbhaṭṭāraka, Mṛtyujit) 39n, 53n, 78n, 143
Nāmasaṃgīti 89n
Nāṭyaśāstra 124n, 125n
Nirukta 38, 39n, 141, 141n
Niśvāsa, Niśvāsatattva 122, 122n
Nityāṣoḍaśikārṇava 65n, 75n, 86n
Padma-purāṇa 19n
Pāṇinīyadhātupāṭha 65n, 71n, 81n
Paramārthasāra 40n
Parātriṃśikā, PT 37n, 97n, 100n, 102
Parātriṃśikālaghuvṛtti, PTLV 97n, 99n, 131n
Parātriṃśikātattvavivaraṇam, Parātriṃśikāvivaraṇa PTV 37n, 97n, 99n, 102, 141
Paryantapañcāśikā 81n, 82n
Prātiśākhya 91n

* Nel testo si possono trovare denominazioni diverse, ovvero più esplicite con aggiunta di āgama, tantra, saṃhitā etc. (es. Mṛgendrāgama o Mṛgendra Āgama invece di Mṛgendra).

Pratyabhijñā (v. Īśvara°) 19n, 25, 25n, 28, 29, 30n, 34n, 40n, 51n, 52n, 57, 59, 110n, 111n 122n, 123n, 122, 128, 134, 143n, 145n, 147, 148, 159
Pratyabhijñāhṛdaya 39, 40n
Pratyabhijñāvimarśinī (v. Īśvara°) 28, 145
Pūrvatantra, Pūrvaśāstra (v. Mālinīvijaya) 67, 106, 113
Ratnamālā 23
Raurava 18n, 21n
Rauravottara 18n
Ṛgveda 9, 1
Ṛgvedaprātiśākhya 99n
Rudrayāmala 23
Ṣaḍardhasāra 55n
Sāhityadarpaṇa 125n
Sāma-veda 74n
Śāradātilaka 25n
Sarvācāra 52
Ṣaḍdarśanasamuccaya 17n
Sarvadarśanasaṃgraha 17, 19, 19n, 110n
Sarvamaṅgalā 121
Sarvajñānottara 21n, 82
Sarvavīra 52n, 56
Śatarudriya 10, 10n
Sāttvata 100n
Saurabheya 23
Sekoddeśaṭīkā 89n
Siddhāmṛta 102, 102n
Siddhayogeśvarīmata 23, 32, 98n, 139n, 157n
Śivadṛṣṭi 25, 27n, 131n
Śivadṛṣṭivṛtti 148n
Śiva-purāṇa 13n, 14n
Śivasūtra 8, 23n, 24, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 40n, 41n, 42, 45, 46, 46n, 91, 107, 156n
Śivasūtravārttika, ŚSVār 6, 40, 41, 42, 50, 77, 60n, 61n, 62n, 65n, 66n, 67n, 69n, 70n, 71n, 72n, 73n, 74n, 76n, 77n, 79n, 80n, 81n, 83n, 86n, 87n, 88n, 92n, 93n, 95n, 96n, 103n, 105n, 107n, 110n, 114n, 116n, 119n, 121n, 124n, 126n, 128n, 129n, 132n, 133n, 134n, 135n, 136n, 138n, 139n, 140n, 141n, 142n, 150n, 151n, 152n, 154n, 156n, 158n
Śivasūtravimarśinī, ŚSV 6, 37, 41, 42, 60n, 99n, 102n, 114n, 134n, 135n
Śivasūtravṛtti 41, 42
Skanda-purāṇa 12, 15n
Somaśambhupaddhati, SŚP 6, 20n, 22, 22n, 74n, 118n
Spandakārikā, SK 46, 50n, 56, 57, 58, 60n, 61, 62, 66n, 73n, 87n, 94, 96n, 118n, 121n, 122n, 126n, 134n, 142, 144n
Spandanirṇaya, SN 6, 24, 39, 40n, 50, 54n, 56n, 61n, 62n, 63n, 68n, 78n, 79, 86n, 93n, 106n, 130n, 135n, 150, 151n, 158n
Spandapradīpikā 50n
Spandasaṃdoha 36n, 39, 40n, 158n
Spandasūtra 50
Spandavivṛti 50n
Śrīkaṇṭhī 121n, 129
Stavacintāmaṇi 122n
Stotrāvali 39
Suprabheda 19n, 21
Svacchanda, SvT 17n, 23, 39, 39n, 40, 56, 56n, 59, 62, 62n, 68, 71, 73, 74n, 80, 81n, 92n, 94n, 102n, 103n, 116, 116n, 117, 119, 119n, 120, 120n, 123, 123n, 126, 128, 129, 132, 133n, 135, 136, 137, 138, 147, 151, 151n, 154n, 155, 156n, 158
Svarodayalagnaphalopadeśa 34
Svarodayatantra 34
Svayambhūva 18n, 19n, 112n
Śvetāśvatara Upaniṣad 11
Taittirīyāraṇyaka 90n
Tantrāloka, TĀ 6, 23, 49n, 54n, 55n, 56n, 58n, 60n, 61n, 62n, 64n, 65n, 67n, 68n, 74n, 74n, 75n, 76n, 77n, 82n, 83n, 85n, 86n, 88n, 94n, 95n, 97n, 98n, 99n, 100, 101n, 102, 102n, 103n, 112n, 114n, 115n, 130n, 138n, 139n,152n, 156n
Tantrasadbhāva 23, 32, 74n, 86, 86n, 87, 88, 88n, 91n, 95, 110, 112
Tantrasāra, TS 97n, 113n, 115n
Tantroccaya 113n
Tattvagarbha 148, 148n
Tattvārthacintāmaṇi 156, 156n
Timirodghāta 60, 108, 131
Trikahṛdaya 54
Trikasāra 40n, 88n, 138
Triśirobhairava 27, 36, 96, 114n
Ucchuṣmabhairava, Ucchuṣmaśāstra 54, 54n
Vākyapadīya, VP 25, 26n 27n, 28, 61n
Vājasaneyi, Vājasaneyā 91n, 155
Vātulanāthasūtra 37n, 89n, 99n, 115n
Vāyu-purāṇa 13n
Vijñānabhairava VBh, 23, 40, 62n, 94n, 105n, 113n, 120n, 127n
Vivekāñjana 40n
Vīrāvali 64
Yajur-veda 10, 155n
Yogasūtra 92n, 116n
Yogaśāstra 67n

ābhāsana 37
abhilāṣa 152n
abhimāna 109n
abhinaya 125n
adhvan 100n
ādyavarṇa 89n
aghora 60n
agniṣṭoma 60
ahaṃkāra 29, 109
āhārya 125n
akṣasūtra 115n
āgama 18
anacka 83n, 101n
anāhata 88n, 100, 101n
anāhatadhvani 83n, 93n, 156n
anākhyacakra 37n, 63n
ānanda 53n, 76, 76n, 97, 97n
anāśrita 51
āṇava 30, 35, 57, 59, 109n
āṅgika 125n
antaḥstha 99
antarātman 123, 123n
antastha 99n
aṇu 35, 56, 57n, 90, 91n, 109, 109n, 110
anupāya 35n, 77n
anuprāṇana 149n
anusaṃdhāna 74n, 136n
anuttara 32, 97, 97n, 100, 101n
apāna 114n, 116, 118, 128n, 150n, 155n, 156n
aparodayaḥ 62, 62n
apratipatti 111
ardhacandra 92n
ardhatryambaka 31
arthaprakṛti 122n
āsana 126n, 127, 128n
āśaya 125n
āścaryamāṇatā 69
atimārga 17n
ātman 35, 40n, 51, 52n, 55n, 109, 109n, 121, 123n, 165
ātmatattva 120
ātmavyāpti 120n
avarṇa 89, 89n
āveśa 14, 134n
avidyā 27
bāhyātman 123n
bhakti 13, 49n
bhāvanā 113, 138, 139
bheda 29, 52
bhitti 121n
bhoga 31
bhūmikā 122n
bhūta 29
bhūtakañcukī 153
bhūtapṛthaktva 80n
bhūtasaṃdhāna 80n
bhūtaśuddhi 118n
bīja 122, 122n
bindu 21, 55, 69n, 70n, 87, 90, 90n, 92, 92n, 97n, 98, 98n, 102, 102n, 103n
bodha 138, 157
bodhadeha 115n
brahmacārin 12
brahmarandhra 103n, 116n
buddhi 26, 29, 109, 125, 125n, 134
cakra 65n, 69n, 94n, 115n
caitanya 49, 51n, 52, 53
camatkāra 37, 37n, 65, 65n, 69, 76, 124n, 132, 134, 145
carvaṇa 37n
caryā 19
caryāpāda 18n
cetana 51, 51n
cidvibhu 80n
cit 51n, 53, 85n, 104n, 109
citi 64n
citta 85, 85n, 86n, 87n, 109, 109n, 110n
dāna 140n
dhāraṇā 116n, 117n
dhī 124n
dhīśakti 125n
dhvani 27, 115n, 124n, 166
dhyāna 113n, 114n, 127, 132
dīkṣā 74n
durabhilāṣa 152n
dvādaśānta 77n, 94n, 102n, 103n, 116n, 126n, 158n
dvaita 21
dvaitādvaita 126n
dvirāṇavā 91n
ekavīra 96n
ekaviśrānti 37n
gāna 49n
garbha 122, 122n
ghora 60n
gṛhastha 12
guṇa 29, 69n, 109n, 110, 112n, 123n

guru 96, 96n
icchā 70, 97
iḍā 155n
iḍantā 121
jāgrad 66, 120, 121n
japa 139n
jñāna 19,19n, 20n, 35
jīva 123, 139n, 153
kakārārdha 83n
kaivalya 117, 117n, 120n
kalā 29
kāla 29
kālaśakti 26
kañcuka 29
kanda 69n
karaṇa 123n
karma 21, 30, 46, 58, 104n, 129, 137, 137n, 146, 147, 151, 158
karmadhāraya 62n
kaula 31n, 73n, 74n, 164, 166
kaulikī 89n
kevalī 146
kharandhra 116n
kriyā 88, 88n
kriyāpāda 18n, 20
kriyāśakti 94
kulaprakriyā 32
kumāra 71n
kumārī 70
kuṇḍalinī 89n
liṅga 10, 12, 13, 14, 15, 115n, 138n
liṅgodbhavamūrti 12n
loka 76, 77, 77n
mahāghora 60n
mahāmāyā 29
mahāmudrā 34
mahānanda 76n
maṇḍala 32n, 166
mālinī 82, 82n, 130n
manthāna 68
manthana 68n
mantra 19, 25, 36, 60, 62, 64n, 78, 81, 82, 83, 83n, 85, 85n, 86, 87, 87n, 88, 88n, 90, 90n, 91, 91n, 92, 92n, 95, 95n, 96, 100n, 101, 103, 103n, 104n, 106, 110n, 113n, 115n, 126, 133n, 134n, 137n, 138, 139n
mantrasaṃdhāna 74n
mathana 90n
mokṣa 31
mudrā 93, 93n, 94, 94n, 95, 95n, 96, 138
mukta 146
mulāgama 18
mātṛ 60n, 129n
mātrā 136n
mātṛkā 59, 60, 82, 82n, 91, 96, 101n, 102, 103, 103n, 130n
māyā 10, 21, 28, 29
mūlādhāra 94n
mūrti 79n
nāda 92, 92n, 102, 102n, 139, 139n, 156n
nādānta 92n
nāḍī 116, 117n
nāḍīsaṃdhāna 74n
nandī 122n
nartaka 121
nāsikā 157, 157n
nāṭaka 122
nimeṣa 133n, 158n
nimīlana 158, 158n
nirānanda 76n
nirātman 123n
nirodhana 90
nirodhikā 92n
nirvāṇa 75n, 129, 153
niṣkala 139n
niyati 29, 99n
pada 100n
padārtha 135
parāmarśa 28
paramātman 123n
paranāda 134n
parānanda 76n
parispanda 121
pāśastobha 74n, 75n
paśu 10, 61n, 73, 76n, 135n, 141, 151
piṅgalā 155n
prakāśa 27, 28, 38n, 52n, 109n
prākkoṭi 119n
prakṛti 29, 109n, 122n, 123n
prakriyādeha 79n
pralayākala 57n, 147
pramāṇa 54n
pramiti 152
prāṇa 64n, 72, 73, 74n, 92n, 100n, 113n, 116, 116n, 117, 118, 123, 128n, 132, 133, 134, 134n, 137n, 147, 150n, 154, 155, 155n, 156n, 158n
prāṇana 149
prāṇanā 155
prāṇaśakti 116n
praṇava 85, 85n
prāṇāyāma 116, 117, 118
prapañca 111

prasara 135n
prasava 135n
prastāra 91
prastāvanā 122n
pratimā 115n
pratipatti 111n
pratyāhāra 101n, 115, 117, 118
pratyavamarśa 28
pratyavamarśinī 28
pratyaya 74n, 75n, 136n
pronmeṣa 83n
pṛthaktva 117n
pustaka 115n
puruṣa 29, 123n
puryaṣṭaka 110, 110n, 123n
rakti 37
rāga 99n
raṅga 123n
rajas 109n, 110
rasa 124n, 125n
ṛṣi 155n
śabdarāśi 82n, 88
sahajavidyā 119
sahopalambhaniyama 143n
sahṛdaya 124n
śākta 35, 85, 106, 139n
śakti 91, 92n, 103n
śaktimān 79n
śaktipāta 49n
sakala 57n, 115n, 147
samanā 113, 119n, 120n, 137n
samācāra 134n
samādhi 65, 67, 70n, 76, 77, 77n, 93, 115, 119, 126, 157
samāna 114n
samānadhī 119
samāveśa 14
śāmbhava 35
saṃbhoga 37n
saṃbodha 103n
saṃdhāna 74, 74n
saṃdhi 122n
saṃhitā 10
saṃkalpa 120
saṃkhyāna 58n
saṃsāra 25
saṃvedana 85
saṃvid 152
Saṃvit 28
sapratyayā 74n
śāradā 90n, 97n
śarīra 104, 137
sattā 88
sattva 110, 124, 125
sattvasiddhi 125n
sāttvika 109n, 125, 125n
siddha 24
siddhānta 17
siddhi 118, 119n
śiva 9
śivāvasthā 93
śivavyāpti 120n
sphoṭa 27
sphurattā 88, 127, 155
sthaṇḍila 115n
sthiti 151n
stobha 74n
śuddhavidyā 97n, 100n, 120
sūkṣmadeha 110n
sūkṣmaprāṇoccāra 115n
sūkṣmavāc 83n
śūnya 150n
suṣumnā 73n, 150n, 157, 157n, 158n
svabhitti 121
svāhantā 125
svīkaraṇa 69n
svātantryaśakti 26
tamas 76n, 109n, 110
tanmātra 110n
tantraprakriyā 32
tapas 15
tarka 75n
tattva 26, 96n, 113n
tejas 89
ṭīkā 38n
ṭippaṇī 38
trāṇa 86, 143
trimūrti 13
tucchatā 141
uccāra 64n, 87, 113n
udāna 83n, 114n, 116, 118, 137n, 150n, 155n
udaya 115n
udbalita 112n
uddyota 38n
udghāta 116n
Udyama 61n
udyamo 61
ullaṅghanavṛtti 115n
ullāsa 37n
ummanā 124
unmanā 120
unmeṣa 62, 93n, 97, 158n
unmīlana 158, 158n

upādhi 128
upāgama 18, 18n
ūnatā 95
upāya 30n
ūṣman 100n
Vāc 64n, 85n, 89n, 91n, 100n, 101n, 113n, 139n, 166n
vācika 125n
vāhanas 10n
vaiṣṇava 100n
vāk 91
vamana 62n, 81n
varṇa 115n
vārttika 38n
vedanā 81, 120
vibhūti 110n
vidyā 80, 81n, 120, 129n
vidyātattva 120
vigānataḥ 49n
vijñānadeha 79n
Vijñānākala 57
vikalpa 24, 28, 35
vikāra 64, 105
vilāpana 37
vimarśa 27, 28, 52n, 88n, 138, 157
vimarśana 37
Vināyaka 106, 135
vīra 68n
virāma 37n
visarga 98, 98n, 99n, 101, 101n, 141
vismaya 37
vismayo 69
viśvasaṃghaṭṭa 80n
vitarka 75, 75n, 76n
vivaraṇa 38n
vivarta 103n
vivṛti 38, 122n
vyākhyā 38n
vyāna 114n
vyāpaka 89n
vyāpinī 92n, 94n, 95n
vyoma 73n
vyutthāna 134
yajamāna 80n, 105n
yoganidrā 78n
yogapāda 86n
yogīndra 141
yoni 14
yukti 105

Abhinavagupta (Abh.) 20, 23, 23n, 25, 25n, 27, 27n, 28, 30, 31n, 32, 32n, 33, 35, 37n, 39, 40, 40n, 41, 41n, 53n, 54n, 55n, 56n, 58n, 60n, 62n, 63n, 64n, 67n, 68n, 69n, 74n, 77n, 91n, 94n, 95n, 96n, 97n, 99n, 100n, 101n, 102, 113n, 114n, 115n, 122n, 124n, 134n, 137n, 138n, 141n, 146n, 156n, 159
Ādi 15
Aghoraśiva 22
Agni 13, 78, 78n, 127
Akula 89, 97n
Āmardaka 23
Ambikā 89n, 90
Ambā 59n 60, 60n
ambrosia 14, 49, 57, 57n, 75n, 77, 83, 98, 100, 102, 127, 128, 133, 151, 155
Amṛtakuṇḍalī 82n
Anantaśaktipāda 89n, 115n
Ānanda Bhaṭṭa 53n
Ānandavardhana 124n
anima 8, 10, 24, 25, 50n, 52, 54, 54n, 60n, 62, 69n, 79n, 95, 97n, 98, 99n, 102n, 108, 109, 109n, 110, 112, 114n, 119n, 133, 134n, 135n, 149n, 150, 151, 152n, 153, 158n
Aparā 32
Āpūraṇī 79n
Asura 14
Beatitudine 29, 49, 68, 69, 75n, 76, 76n, 77, 77n, 78, 83, 93, 93n, 97, 97n, 98, 102, 114n, 130, 133, 136, 146, 148, 149, 151, 151
Benevolo, Benigno 9, 10, 11, 49, 64n, 106
Bhairava 53, 53n, 54, 61, 61n, 62, 62n, 63, 65, 65n, 68, 68n, 69, 70, 72, 82n, 91, 96, 103, 114n, 115n, 121n, 133, 137, 149
Bhartṛhari 25, 26, 26n, 27, 27n, 28, 61n
Bhāskara, Bhāskarācārya (Bhā.) 32, 34, 35n, 38, 40, 40n, 42, 46, 46n, 50n, 54n, 59n, 60n, 62n, 65n, 67n, 69n, 70n, 76n, 7àn, 80n, 81n, 83n, 93n, 103n, 105n, 106n, 110n, 112n, 117n, 119n, 121n, 125n, 129n, 132n, 133n, 134n, 135n, 139n, 141n, 142n, 146n, 148n, 150n, 151n, 152n, 154n, 156n, 157n
Bhaṭṭadivākara 40n
Bhaṭṭadivākaravatsa 40n
Bhaṭṭa Kallaṭa 25, 35n, 40, 50, 104, 148n, 156, 156n
Bhaṭṭānanda 111n
Bhīma 11
Brahman 25, 26, 100n, 149n, 154
Brahmā 94n
Brāhmī 60, 61n
Bṛhadīśvara 12
Bṛhaspati 22
Bhūcarī 81n
Buddhismo, Buddhista 25, 34, 50n, 75n, 89n, 91n, 97n 143n
Cammini 29, 90, 100, 100n, 113, 113n, 114n
canale 69n, 74n, 78n, 116, 128, 155, 155n, 157, 157n
carne 31, 68n, 75n, 102
Cārvāka 53
cenere 15, 64n, 138n
compenetrazione 28, 60, 62, 64, 73, 77n, 78n, 86, 87n, 106, 113, 115n, 136n, 137, 137n
condotta 19, 116, 139, 151, 156n
conoscenza *passim*
conoscibile 31, 32, 37n, 59, 60, 69, 72, 77, 77n, 81n, 83n, 92n, 93n, 97, 98, 114n, 115n, 121, 128, 130, 143, 144, 145, 155n, 156n, 157
conoscitore 37n, 110, 111
consacrazione 20
consapevolezza 27, 28, 31, 34, 37, 52n, 53, 57, 60, 61, 62, 72, 85, 88n, 96, 98, 101, 127, 132, 137, 138, 145, 151, 152, 157
contemplazione 157
contrazione 21, 36, 56, 81n, 109n, 110, 112n, 123, 124n, 127, 134, 154, 155n,
corazze 29, 61n, 81n, 97n, 99, 99n, 111, 112n, 123n, 151,
corpo 14, 16, 27, 45n, 53, 57, 59n, 72, 72n, 75, 77, 79n, 88, 89n, 90, 94n, 103n, 104, 104n, 110, 110n, 111, 111n, 112, 113n, 115n, 116n, 117,; 1122n, 123, 125n, 126n, 132, 136, 137, 137n, 138n, 146, 147, 153, 154, 156n, 158n,
Coscienza *passim*
cranio 115n
cuore 12, 19, 30, 39, 50, 54, 72, 72n, 73, 73n, 78, 90, 92, 102, 102n, 103n, 113n, 114n, 115n, 116n, 117, 124n, 126n, 139n, 158n
Daitya 147
Dea 37n, 65, 71, 74, 87, 88, 89, 90, 96, 96n, 104, 115n, 117, 119, 120, 122, 128, 130, 139, 143, 149, 158

differenziazione 23n, 26, 52, 52n, 57n, 61n, 63, 67, 68, 71, 85, 86, 100, 101n, 106, 110, 118n, 121n, 131n, 134n, 140, 147, 152
Dikcarī 81n
Dio 11, 12, 15, 16, 19, 70n, 88, 88n, 118, 130, 138, 157
dischiudimento 49, 62n, 83, 85, 91n, 93n, 134, 109, 136n
discriminazione 35, 50, 66, 73, 147
dissoluzione 36, 57n, 64n, 65n, 73n, 113n, 114n, 115n, 116, 144, 144n, 147, 148, 155, 155n, 158n
divinazione 34n
divoramento 37, 67, 69n, 104, 153
dualismo 21, 23, 23n, 24, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 39n, 48, 50, 53n, 56, 56n, 67, 68, 76n, 88, 93, 95, 100, 103n, 122, 128n, 134, 146, 147, 150n, 153
Durvāsas 23
emissione 56, 63, 63n, 69n, 70, 95, 99, 99n, 102, 102n
energia 7, 14, 15, 16, 31, 33, 45, 68n, 76n, 78n, 79n, 86n, 88, 88n, 89, 90, 90n, 100n, 103n, 106, 112n, 116, 119n, 122n, 123n, 128, 130n, 131n, 133, 139n, 142n, 144, 149, 150n, 154, 155n, 156, 156n
espansione 23n, 36, 61, 63, 143, 144, 145, 149, 155n
etere 56, 73, 73n, 93, 94, 95n, 116n, 117n, 150n
fissazione 19, 28, 116n
fluidità 117n, 128n
fluttuazioni 93n
fonema 25, 55, 59n, 60, 60n, 61n, 82n, 83n, 86, 88, 89, 89n, 90, 91, 92n, 97n, 98, 98n, 99n, 100, 100n, 101n, 102, 102n, 103n, 113, 113n, 115n, 116n, 126, 130, 130n, 132n, 133n, 134n, 135n, 139n, 140n 154, 156n
forza 14, 15, 29, 30, 58n, 70, 69, 71, 75, 77, 79n, 80, 81, 82, 83, 83n, 85, 87, 88, 88n, 91, 92, 94n, 95, 95n, 96, 101, 106, 112n, 113, 116, 117n, 125n, 125, 130, 132, 133n, 134n, 136n, 150n, 155, 156, 158
fruizione 31, 37n, 61n, 72, 106, 124n, 137, 137n, 142n, 155n
fulgore 17, 114n, 150n, 160
fuoco 13, 15, 16, 37, 64, 64n, 68n, 71, 72, 80n, 97n, 104, 104n, 113n, 114n, 116, 116n, 133n, 137, 137n, 152, 152n, 155, 155n, 158
fusione 61, 98, 114n, 128n
Gandharva 86
geometria 51n
ghiaccio 132
ghora 60n
Girīśa 11
Gocarī 81n
grafema 59n, 101n
grazia 36, 37, 49, 50, 111
Guḍimallam 10
Harappa 10
Hārdī 79n
Haribhadra 16
Helarāja 26
Hemacandra 67n
illusione 119n, 146, 150n
immanifesto 101n, 138n, 156n
immobilità 63n
immortalità 11, 124
Indicibile 33, 41n
individualità 21, 117n, 152, 153
Indra 13, 14, 68n, 147
iniziazione 19, 20, 56, 74n, 75n, 78, 137n, 140n
interiorizzazione 40, 148
intuizione 50, 61, 63, 76n
invasamento 14
Īśvara 29, 100n
Īśāna 90n
jaina 67n
Jayaratha (Jay.) 22, 60n, 64n, 74n, 76n, 84n, 86n, 88n, 89n, 94n, 99n, 102n, 103n, 156n, 157n, 159
Jñānanetra 33
Jyeṣṭhā 61n, 89n
Kailāsanātha 22n
Kālāgni 63n, 113n
kālasaṃkarṣinī 155n
Kālidāsa 15n
Kālī 58n
Kāma 15, 15n, 16
Kañcipuram 22n
Kāpālika 17, 17n
Kashmir 7, 8, 14, 21n, 22, 23, 25, 25n, 27, 32, 32n, 33, 34, 34n, 36, 39, 39n, 40, 41, 42, 49, 73n, 90n, 97n, 124n, 126n, 133n, 139n
Khecarī 81n, 93, 94n, 95, 95n, 96n
Krama 25n, 31, 32, 32n, 36, 39, 40, 63n, 68n, 81n, 126n, 128n, 133n, 136n, 144n, 155n, 166
Kṣemarāja (Kṣe.) 29, 33, 33n, 34, 35, 39, 40, 40n, 41, 46, 52n, 53n, 54n, 56n, 58n, 60n, 61n, 62n, 65n, 68n, 70n, 71n, 74n, 77n, 78n, 81n, 87n, 93n, 97n, 99n, 101n,

106n, 112n, 116n, 118n, 120n, 122n, 123n, 124n, 125n, 126n, 129n, 131n, 133n, 135n, 136n, 137n, 141n, 143n, 144n, 146n, 150n, 152n, 156n, 157n, 158n
Kubjikā 31n
Kula 31, 31n, 32, 33, 40, 64n, 69, 74n, 82n, 88n, 89n, 95, 97n, 138, 138n, 140, 154, 154n
Kuṇḍalī, Kuṇḍalīnī 89n, 90, 92n, 102, 156n, 157n
Iago 16, 81, 81n, 82, 83n, 92, 127, 128
Lakṣmaṇadeśikendra 25n
Lakṣmaṇagupta 25, 25n
Lākulīśa 17
lingua 7n, 22, 60n, 72, 82n, 90, 93n
linguaggio 24, 25, 60n, 82n, 89n, 94n, 99n 130n
logici 31, 34
loto 18, 41n, 73, 73n, 93
luce 18, 27, 28, 32n, 35n, 36, 38, 40, 52n, 55, 58, 58n, 72, 72n, 73n, 74n, 76n, 77n, 78, 81n, 87, 87n, 88n, 91n, 93n, 98 101, 101n, 103n, 109n, 111, 114n, 118, 120n, 131n, 138, 157, 157n, 159, 160
luminosità 73
luna 65, 78, 78n, 80n, 90, 93n, 113n, 114n, 150n, 155, 155n
Macchanda 31
maculazione 21, 29, 30, 35, 52, 55, 56, 56n, 57, 57n, 58, 59, 120n, 123n, 151, 158
Mādhava 17
Madhyamā 26
madre 59, 59n, 60n, 129, 129n, 130, 141
maestro 7, 8, 17, 19n, 20, 21n, 22, 23, 25, 25n, 27, 30, 32, 34, 38, 39, 40, 49, 49n, 53, 62, 62n, 64, 71, 74n, 88, 88n, 91, 96, 96n, 101, 102, 103, 126n, 128, 129, 133, 136, 141n, 154
magia 31
Mahādeva 11, 40
Maheśvara 49, 71, 78, 120, 122
Maheśvarānanda 32n
Māheśvarī 129, 130, 131, 141
maṇḍala 32n, 166
Mantenimento 36, 144
Manthāna 68
materia 21, 88, 98n
materialisti 53
matrimonio 15
maturazione 37, 132
Māyā 10, 21, 28, 29
Mediana 26
meditazione 33, 62, 62n, 63, 65n, 68, 76n, 77n, 79, 81, 82, 86, 87, 87n, 88n, 92, 94n, 113, 113n, 114n, 115, 117n, 118, 119, 126, 127, 132, 147, 152
memoria 115n
mente 26, 27, 60n, 64, 66, 72, 73, 79, 85n, 86, 86n, 88n, 92, 93n, 94n, 98, 106, 109, 111n, 117, 118, 120, 121n, 124n, 127, 133n, 135, 136, 142n, 151n
mentula 68n
mezzaluna 90
mondo 8, 12, 14, 17, 24, 28, 30, 35, 41n, 51n, 53, 55n, 56, 58, 58n, 61n, 63, 63n, 65, 69n, 70n, 71, 75, 76, 77, 82, 89, 90, 100n, 104n, 105n, 106n, 107n, 111n, 113, 113n, 118n, 119, 121, 121n, 122, 123, 123n, 128, 128n, 130, 133n, 142, 148, 150n, 152, 152n, 155, 156n, 158
Mohenjo Daro 10
monistico 7, 22, 23, 26, 32, 34, 36, 53n, 54n, 86n, 112n
morte 7, 9, 13, 14, 15, 16, 64, 105
Mṛtyujit 154
Mūrti 79n
Nāgabodhi 34
Nāgārjuna 50n, 166
Nākulīśa 17
Nārāyaṇa 39
Nārāyaṇakaṇṭha 19
Nāropā 89n
Naṭarāja 16
Necessità 29, 59
negazione 8, 15, 24, 36, 52n, 111n, 143, 143n
nescienza 27, 55n, 56, 57, 57n, 59, 63, 79, 93n, 129, 145, 146, 147, 151, 152
Nīlagrīva 11
Nīlakaṇṭha 14
nodo 116n
Nyāya 17
offuscamento 62, 73n, 110, 118, 119, 119n, 120, 121n, 128, 134
ogdoade 110n
oggettività 29, 51n, 72n, 98n, 121, 145
Onnipervadente 121
onnipotenza 136n
onniscienza 80, 83n, 87n, 119, 120, 126n, 136n, 145
Ostruente 92n
ottuplice (corpo) 110, 110n, 111, 113, 123, 123n, 123n, 145, 146, 153
Pallava 22n
Pāñcarātra 18, 18n, 23n, 100n

Pāṇini 17, 60n, 101n
Parā 36, 96n
Parameśvara 26, 28, 70, 71n, 92, 93, 96, 111, 122, 153
Parāparā 114n
Pārvatī 15, 15n
Pāśupata 17, 17n
Paśupati 10, 11
Patañjali 17, 93, 98n
pavone 72
pellegrinaggio 50n
pentade 98
percettore 55n, 66n, 67, 73, 145, 146, 155
percezione 35, 56, 64, 66, 67, 74n, 76, 76n, 81, 83, 87, 87n, 92, 103n, 104, 111, 120, 135, 143n, 145, 153, 155, 157
Perfetti 31, 34, 50, 102
perfezione 93, 118, 125n
perturbazione 95, 104
pervasione 50, 81, 119, 120, 120n
pervasore 102n
piacere 15, 55n, 59, 77n, 110, 123n, 145, 146, 149, 160
pira 64, 64n
pluralità 52, 53
polarità 15, 32, 52n, 78n
polisemia 74n
possessione 14
postura 93, 126n
potenza 14, 15, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 36, 49n, 56, 59n, 60, 60n, 61, 61n, 62, 63, 63n, 64n, 65n, 68n, 69n, 70, 70n, 71, 71n, 76n, 77, 78, 78n, 79n, 80, 80n, 81, 82, 82n, 83, 83n, 89n, 90, 90n, 91, 92n, 94n, 96, 97n, 98, 100, 101n, 102, 103, 103n, 111, 114n, 117n, 118, 123n, 125n, 126, 127, 128, 129, 130, 134n, 135n, 138, 140, 141, 142, 142n, 143, 144, 145, 148, 149, 151, 152, 155, 156n, 157, 157n, 159
potere 9, 11, 12, 22, 24, 25, 29, 30, 31, 35n, 56, 58, 59, 61n, 65n, 68n, 75n, 77, 78, 78n, 79, 80, 80n, 81n, 83, 92, 92n, 103, 105n, 110n, 115, 115n, 116, 118, 120n, 126, 130, 130n, 133, 136n, 139n, 143, 147, 148, 156n
Pradyumna Bhaṭṭa 40, 148n
Prajñārjuna 40
Pratyabhijñā 16, 25, 26, 30, 30n, 34n, 57, 59, 122, 128, 134, 148, 159n
principio 19, 21, 25, 26, 28, 29, 32, 49, 52, 52n, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 63n, 64, 66, 68, 69, 71n, 72, 72n, 73, 74n, 75, 76n, 77, 79, 79n, 81, 86, 87n, 91n, 96, 97n, 98, 98n, 100, 101n, 101n, 102, 103n, 110, 110n, 111, 112n, 113, 113n, 115n, 116n, 118, 119, 120, 121, 123 123n, 124n, 126, 128, 128n, 131, 133, 135, 136n, 137, 139, 141n, 147, 149, 150n, 152, 153, 154, 155, 156, 156n, 158
purificazione 19, 35n, 116, 117, 117n
quarto (stato) 19, 20n, 26, 33, 35, 65, 65n, 66, 66n, 67, 68, 69, 83n, 117, 131, 131n, 132, 132n, 134, 135, 136, 145, 148, 149, 150, 150n, 151, 152
quiescenza 95
raffrenamento 158n
raggio 21, 33, 59n, 65, 69n, 71, 81n, 93n, 114n, 130, 142n, 120, 121, 121n
Rājasiṃhavarman 22n
Rāmakaṇṭha(I) 50n
Rāmakaṇṭha (II) 22, 74n, 110n
Rati 15
Raudrī 59n, 60, 61n, 89n, 90n, 91
recitazione 10, 36, 55n, 74n, 138, 139, 139n, 140, 147
Rekhinī 89n, 90
respirazione 22, 155n
respiro 94n, 115, 116, 117, 132, 139n
riassorbimento 36, 54n, 56, 63, 65, 65n, 69n, 71, 112, 115n, 124n, 130n, 144, 150, 155
riconoscimento 16, 30, 53, 76n, 111
Ricurva 82n, 90
riflessione 34, 75
riflesso 35, 72n, 94n, 103n
rifulgenza 63
rinascita 154
rinunciante 134n
risonanza 90, 92n, 93n, 94n, 97n, 100n, 115n
rito 19, 20, 32, 33, 74, 74n, 88n, 104n
ritualismo 20
rivelazione 22, 25, 38, 124, 125n
Rodhinī 90
rosario 115n
Rudra 9, 10, 11, 11n, 12, 13, 14, 21, 49, 49n, 130
ruota 33, 37n, 54n, 60, 63, 64n, 65n, 67, 68, 68n, 69, 80, 80n, 81, 96, 102, 103, 103n, 114n, 115n, 132, 140, 141, 141n, 151, 155
sacerdote 13
sacrificio 11, 60, 115n
Sadāśiva 21, 29
Sadyojāta 90, 96n, 100n

Sadyojyotiḥ 18n, 22
Śakti 29, 31, 88n, 89n, 94n, 95n, 100, 100n, 101n, 130, 148n, 149, 149n, 157n
salto 75n
salvazione, salvezza 138n, 143
Śambhu 10
Sāṃkhya 29, 118n
Śaṅkara 10, 11, 17
santo 10
Sapienza 29
sapore 92, 93n, 110n, 124, 124n, 132n
sapori 125n
Śarva 11
saturazione 38, 136n
sazietà 104
sbalordimento 69
scheletro 139n
schiuma 159
scioglimento 63, 122n
scrittura 38, 90n, 142n
scuotimento 90
Scuotitore 68n, 90
seggio 126n
sensazione 26, 88, 116n, 149n
senso 15, 24, 27, 30, 33, 37, 38, 50n, 54, 54n, 55, 55n, 56, 56n, 59n, 61, 62, 62n, 64n, 65, 65n, 66, 67n, 68, 68n, 69, 71, 71n, 72, 74n, 75n, 76, 77, 77n, 78, 78n, 81n, 87, 91, 94, 94n, 96n, 99n, 100, 101n, 102n, 103n, 104, 106n, 109, 109n, 110, 112, 112n, 113n, 115n, 117, 121, 121n, 123, 123n, 124, 124n, 125n, 127, 129, 133, 133n, 135, 136, 140, 140n, 141, 142n, 145, 146, 148, 149n, 151, 151n, 152n, 153, 153n, 154n, 155, 157, 157n, 158
Serpenti 147
Serpentina 156n
sesso 13, 14, 15, 68n, 70n, 90n
significante 26, 38, 87n, 92n, 100n, 100, 103n, 156n
significato 18, 25, 26, 27, 38, 39, 49n, 51, 52n, 54n, 58, 58n, 60, 61n, 65n, 68n, 70n, 71n, 74n, 76n, 85n, 87n, 96, 100, 100n, 101n, 103n, 104, 111n, 121n, 124n, 125n, 126n, 129n, 140n, 141, 145n, 146n, 147n, 152n, 155n, 156n, 157, 157n, 158n
Śiva passim
Śivopādhyāya 53n, 111n, 113n, 149n
slancio 30, 31, 35n, 61, 65, 83, 132
sogno 34, 35, 50, 65, 65n, 66, 67, 73n, 78, 78n, 82, 93, 105, 106, 106n, 107n, 132, 134, 148
Soma 78, 78n, 127
Somānanda 25, 26, 27n, 30, 39
Somaśambhu 22
sonno 35, 65, 65n, 66, 67, 72, 73, 73n, 75n, 78n, 82n, 90, 93n, 100n, 106, 132, 150n, 153
sonorità 80n, 102n
sopracciglia 69n, 83n, 94n
sovrabbondanza 114n
Spanda 24, 24n, 25, 32, 34, 44, 54, 55, 58, 64, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 86, 87, 91, 93, 95, 96, 103, 104, 105, 106, 110, 112, 114, 115, 126, 128, 145, 146, 149, 156n
spazio 11, 20, 24, 26, 32, 34, 36, 52, 79, 81n, 83n, 87n, 106, 114, 127
specchio 35, 72n
spirale 30, 33, 90
Śrīkaṇṭha 23
Śrīnātha 23
Sṛṣṭikālī 63n
stupore 69, 70, 124n
sublimazione 92n
Sublime 93n
successione 25, 26, 27, 33, 63
succo 16, 23n, 57n, 68, 91, 131, 132, 134, 135, 138n, 159
Suprema 26, 28, 32, 63, 82
Tatpuruṣa 90n
Tryambaka 23, 31
teatro 94n, 121n, 122, 123, 124, 124n
tempio 12, 15, 19, 22n
tempo 7, 10n, 12, 16, 17, 26n, 34, 36, 37, 39n, 41, 41n, 64, 79, 83n, 87n, 105, 118, 143, 144, 147, 149, 153, 155, 155n, 158
tensione 61n, 144
terribile 9, 11, 14, 15, 60, 60n, 61n, 112, 132n
terrore 147, 150n
teschio 14, 138n
transquarto 65n, 67, 131n, 136
trasgressione 8
trasmigrante 123n
trasmigrazione 53, 70, 110n, 112, 153
triade 32, 67, 68, 69n, 76n, 102, 114n, 132
triangolo 115n
tridente 94n, 98
Trika 7, 25, 31, 32, 32n, 33, 39n, 55n, 56n, 65n, 74n, 86n, 96n, 100n, 102n, 129n, 154n
Ugra 10, 11
Umā 70n, 77
unificazione 79, 101n
uniformazione 24

universo 11, 13, 14, 15, 16, 21, 24, 25, 26, 30, 31, 40n, 49, 51, 52n, 54, 55, 60n, 61, 62n, 64n, 65n, 71, 72, 73, 74, 80, 80n, 82, 82n, 88, 89, 98, 101n, 121, 126, 126n, 127, 129n, 136, 143, 144n, 145, 149, 151, 154, 156n, 158, 159
Uomo 32, 102n, 129n
utero 92
Utpaladeva 14n, 25, 26, 27, 28, 30, 37, 39, 39n, 40, 40n, 79n, 101, 122n, 131n, 146n, 148n
Utpalavaiṣṇava 48n, 50n
Uvaṭa 99n
vagina 14, 15, 90n
Vāma 59n, 60, 60n, 79n, 89n
Vāmadeva 90n
Vāmeśvarī 81n
Varadarāja 41, 42
Vasugupta 24, 34, 40, 49, 50, 156n
veggente 12
veglia 35, 55n, 65, 65n, 66, 66n, 67, 68, 78, 100n, 105n, 106, 121, 121n, 122n, 131, 131n, 132, 150, 150n
vergine 70n
vergogna 54n
vibrazione 24, 55, 75n, 118, 122n, 124, 131n
vincoli 112
violenza 14, 150n
visione 25, 37, 39, 58n, 59, 72, 93, 95, 105, 106, 107n, 119, 119n, 133, 134, 134n, 140
visioni 11, 17
Viṣṇu 12, 13, 23, 147
vita 12, 14, 15, 21, 52n, 75, 128, 131n, 133n, 134n, 137n, 144, 148, 149, 149n, 151n, 155n
Vittoria 56, 116
vocale 26, 83n, 91n, 98n, 100n, 101n, 102n
vocali 82n, 83n, 88n, 89n, 97n, 98, 98n, 99n, 102n, 103n, 115n, 125n, 130, 130n, 156n
vocalità 26, 82n, 83n
volo 12, 87, 104
volontà 70, 71, 71n, 77, 78, 79n, 87, 87n, 102n, 106n, 131n, 152n
voto 139
vuoto 52n, 53, 63, 72, 73, 73n, 104, 104n, 113n, 114n, 122, 150n
Vyomavāmeśvarī 81n
Yājñavalkya 155n
Yogin 10
Yogīśvara 10
yoga 19, 65, 68, 69, 69n, 70, 70n, 75n, 78n, 88n, 116n, 119n, 126n, 129, 146, 158
Yogācāra 25, 53
Yogarāja 40n

EDIZIONI MIMESIS
Collane e titoli

Simorγ

- *La novella degli Scacchi e della tavola reale*, a c. di A. Panaino, £ 35.000
- Vasugupta, *Aforismi di Śiva. Con il commento di Kṣemarāja (Śivasūtramarsini)* (a c. di R. Torella), £ 28.000
- C. Cereti, *La letteratura Pahlavi. Introduzione ai testi con riferimento agli studi e alla tradizione manoscritta*, £ 28.000

meledoro

- Aelius Lampridius, *Vita di Eliogabalo* (a cura di S. Fumagalli) £ 12.000
- J.P. Sartre (a cura di) *Vita di un uomo infame* (trad. di M.P. Candotti) £ 12.000
- Anonimo Buddhista, *Storia di Vessantara, principe generoso* (a cura di P. Rossi) £ 13.000
- Cipriano di Antiochia, *Confessione, la prima versione della leggenda di Faust* (a c. di S. Fumagalli) £ 12.000
- T. Villani, *Una stagione in fuga*, romanzo £ 20.000
- S. Lagerlöf, *La fanciulla della palude grande* (racconti, a c. di T. Villani) £ 13.000
- A. Berdini, L. Rigoni, *L'immaginario drammatico di un regista e di un attore* £ 18.000
- A. Panaino, *Il tacco rosso*, romanzo £ 20.000
- Inshāllāh Khān, *Il cervo e il gelsomino. Gli amori pastorali di Ket'kī e Uday'bhān*, novella indiana (a c. di D. Dolcini), £ 12.000
- Lev Tolstoj, *Racconti per contadini* – Prem Cand, *I racconti di Tolstoj* (a c. di D. Dolcini e C. Muschio), £ 28.000

ANΘOYCA

- Fausto di Bisanzio, *Storia degli Armeni* (a cura di G. Ulohogian) £ 30.000

IF, itinerari filosofici

- G. Compagno, *Troppo vicino, troppo lontano. Appunti sull'esperienza estetica nel pensiero contemporaneo,* £ 25.000
- Aa. Vv., *Soggetto e verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea* (a c. di E. Fagiuoli e M. Fortunato), Annuario di «IF» 1996, n. 1. Interventi di L. Bonesio, S. Borutti, A. Carrera, F. Cassinari, F. Chiereghin, P. D'Alessandro, P. Dalla Vigna, U. Fadini, E. Fagiuoli, L. Feroldi, M. Fortunato, E. Franzini, R. Màdera, L. Magnani, F. Merlini, A. Ponzio, P.A. Rovatti, C. Sini, G.B. Vaccaro, D. Vicari, A. Zanini, £ 30.000
- S. Mancini, *Umano e nonumano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica,* £ 25.000
- G. Stanchina, *La filosofia di Luce Irigaray. Pensare e abitare un corpo di donna,* £ 25.000
- L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, £ 22.000
- «Chiasmi, pubblicazione della Società di studi su Maurice Merleau-Ponty», con un inedito di Merleau-Ponty sulla natura, 1996, n. 0. Interventi di A. Buttarelli, G. Carissimi, P. Dalla Vigna, £ 12.000
- E. Bazzanella, *Spazio e potere. Heidegger, Foucault, la televisione*, £ 26.000
- A. Marroni, *Filosofie dell'intensità. Quattro maestri occulti del pensiero italiano contemporaneo,* £ 20.000
- I. Bologna, *Oltre i sigilli dell'apparenza. Itinerari di filosofia*, £ 26.000
- «Chiasmi, pubblicazione della Società di studi su Maurice Merleau-Ponty», *Intorno a Merleau-Ponty*, 1998, n. 1. Interventi di R. Barbaras, P. Burke, D. Calabrò, M. Carbone, G. Carissimi, L. Feroldi, E. Franzini, N. Grillo, F. Moiso, £ 26.000
- M. Fortunato, *Il mondo giudicato. L'immediato e la distanza nel pensiero di Rensi e Kierkegaard*, Prefazione di C. Sini, £ 22.000
- Aa. Vv., *Immagine e realtà*, Annuario di «IF» 1998, n. 2. Interventi di G. Carchia, F. Carmagnola, F.S. Chesi, E. Fagiuoli, M. Fortunato, P. Gambazzi, G. Giorello, R. Mussapi, S. Natoli, R. Ronchi, G. Scaramuzza, M. Senaldi, C. Sini, C. Sinigaglia, V. Vitiello, S. Žižek, £ 26.000
- G.B. Vaccaro *La ragione sobria. Modelli di razionalità minore nel Novecento*, £ 26.000
- AA. VV., *L'etica dell'idealismo. La filosofia morale italiana tra neohegelismo, attualismo e spiritualismo* (a c. di G. Chimirri), £ 30.000
- AA. VV,. *Struttura dell'esperienza I. Identità, responsabilità, progetto*, Annuario di «IF» 1999, n. 3, £ 28.000
- AA. VV., *Percorsi dell'etica contemporanea* (a c. di C. Di Marco, £ 30.000

Iter

- A. Bonomi, P.P. Poggio, *Etnos e demos. Dal leghismo al neo-populismo*, £ 30.000

MIMESIS

- F. W. J. Schelling, *Le divinità di Samotracia* £ 12.000
- P. Dalla Vigna, *L'opera d'arte nell'età della falsificazione* £ 12.000
- T. Villani, *Demetra* £ 12.000
- R. McCully, *Jung e Rorschach* £ 35.000
- P. Klossowski, *La moneta vivente* £ 13.000
- Ermete Trismegisto, *Corpo ermetico, Asclepio* £ 33.000
- Ermete Trismegisto, *Estratti di Stobeo: Kore Kosmu* £ 28.000
- Ermete Trismegisto, *Liber hermetis* £ 30.000
- M. Tasinato, *Elena, velenosa bellezza* £ 15.000
- Aa. Vv., *Corpo Simbolo Rorschach* £ 26.000
- M. Tasinato, *Tempo svagato. Marco Aurelio: il savio, il distratto, il solitario* £ 20.000
- *Vendidad, legge di abiura di tutti i demoni dell'*Avesta *zoroastriano* a c. di A. Panaino, £ 38.000
- M. Perniola, C. Formenti, J. Baudrillard, ecc., *Guerra virtuale e guerra reale* £ 17.000
- H. Prinzhorn, *L'arte dei folli* £ 26.000
- T. Villani, *I cavalieri del vuoto. In nomadismo nel moderno orizzonte urbano* £ 15.000
- Plotino, *Enneadi I e II* £ 33.000
- al-Ghazālī, *La perla preziosa* £ 16.000
- Patañjali, *Yoga sūtra,* £ 26.000
- E. Baccarini, T. Cancrini, M. Perniola, (a cura di) *Filosofie dell'animalità* £ 30.000
- Angelus Silesius, *L'altro io di dio* (a cura di L. Parinetto), £ 30.000
- A. Van Sevenant, *Il filosofo dei poeti, l'estetica di Benjamin Fondane,* £ 23.000
- Eraclito, *Fuoco non fuoco*, tutti i frammenti (a cura di L. Parinetto), £ 30.000
- Metrodora, *Trattato di medicina naturale e cosmesi ad uso delle donne* (a c. di G. del Guerra), £ 18.000
- *Atharvaveda, il veda delle formule magiche* (a c. di P. Rossi), £ 26.000
- Giordano Bruno, *Il sigillo dei sigilli e i diagrammi ermetici* (a c. di U. Nicola), £ 20.000
- Ermete Trismegisto, *Testi egizi e armeni di filosofia e astrologia* (a c. di P. Alloni), £ 20.000
- Th. Adorno, E. Canetti, A. Gehlen, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano* (a c. di U. Fadini), £ 22.000
- Firmico Materno, *In difesa dell'astrologia. Mathesis, l. I* (a. c. di E. Colombi), £ 20.000
- Aa. Vv., *Lo specchio dell'Alchimia, trattati alchemici ed ermetici del rinascimento*, £ 35.000
- al-Bīrūnī, *L'arte dell'astrologia* (a c. di G. Bezza, Introd. di A. Panaino), £ 30.000
- M. Perniola (a cura di), *Il pensiero neo-antico*, £ 20.000
- Eph. Gh. Lessing, *Il teatro della verità. Massoneria, Utopia, Verità* (a c. di L. Parinetto), £ 30.000
- Giordano Bruno, *L'arte della Memoria. Le ombre delle idee* (a c. di E. Maddamma), £ 30.000
- AA. VV., *Michel Foucault e il divenire donna*, a c. di S. Vaccaro e M. Coglitore, Prefa-

zione di T. Villani, con *Quattro interventi di M. Foucault sulla sessualità* £ 30.000
- G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'Astronomia antica*, tomo I, £ 45.000
- G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'Astronomia antica*, tomo II, £ 45.000
- Ildegarda di Bingen, *Come per lucido specchio. Il libro dei meriti di vita* (a c. di L. Ghiringhelli), £ 35.000
- M. Perego, *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, £ 35.000
- G. Schiaparelli, *Scritti sulla storia dell'Astronomia antica*, tomo III, £ 40.000
- P. Thea, *Gli artisti e gli "spregevoli". 1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*, £ 28.000
- A. Arecchi, *Abitare in Africa. Architetture, villaggi e città nell'Africa subsahariana dal passato al presente*, £ 31.000
- AA. VV., *Schiaparelli: storico della astronomia e uomo di cultura*, (a c. di A. Panaino e G. Pellegrini), £ 30.000
- AA. VV., *L'anima del paesaggio tra geografia ed estetica* (a c. di L. Bonesio e M. Schmidt di Friedberg), £ 26.000

Fuori catalogo

- *Mandala. Colori e forme per una ricerca interiore tra micro e macrocosmo*, a cura di Takshaka, £ 18.000
- G. Schiaparelli, *La vita sul pianeta Marte. Tre scritti di Schiaparelli su Marte e i "marziani"*, a cura di P. Tucci, A. Mandrino, A. Testa, £ 24.000

D*iacronie*

- V. Collina, *Estetismo e politica in Paul-Louis Courier* £ 25.000
- Aa. VV. *Inventiva e invettiva nell'Ottocento Francese. I* pamphlets *di Courier, About, Veuillot, Lafargue*, a cura di V. Collina e G. Revai £ 26.000
- V. Collina, C. De Boni, B. Casalini, G. Bonaiuti, *Il popolo e le elités. Tra Romanticismo e Positivismo nella Francia dell'Ottocento*, a cura di V. Collina £ 22.000
- G. Bonaiuti, Tempo a senso unico. Modernità: da un luogo comune in memoria del futuro, £ 24.000

i cabiri

- M. Perniola, *Più-che-sacro, più-che-profano* £ 9.000
- Nicola da Cusa, *Il dio nascosto* (a cura di L. Parinetto) £ 9.000
- L. Andreas Salomé, *Il tipo femmina* (a cura di T. Villani) £ 12.000
- M. Idel, *Cabala ed erotismo* £ 13.000
- L. Feuerbach, *Rime sulla morte* (a c. di L. Parinetto) £ 15.000
- S. De Beauvoir, *La donna e la creatività* (a c. di T. Villani) £ 9.000
- H. Arendt, *La lingua materna* (a cura di A. Dal Lago) £ 12.000
- M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente* (a cura di P. Dalla Vigna) £ 15.000
- G. G. Clérambault, *Il tocco crudele, la passione erotica delle donne per la seta* (a cura di T. Villani) £ 12.000
- G. Bataille, *Metodo di meditazione* (a cura di M. P. Candotti e M. C. Lala) £ 12.000
- G. Pico della Mirandola, *Conclusioni cabalistiche* (a cura di P. Fornaciari) £ 12.000
- Ch. Wulf, *Mimesis. L'arte e i suoi modelli* (a c. di P. Costa) £ 14.000
- al-Kīndī, *De Radiis. Teorica delle arti magiche* (a c. di E. Albrile e S. Fumagalli), £ 15.000
- A. Ponzio, *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra* £ 20.000
- Th. Lessing, *L'odio di sé ebraico* (a c. di U. Fadini) £ 14.000
- J.G. Frazer, *Matriarcato e dee madri* (a c. di M.P. Candotti) £ 13.000
- St. Agostino, *Le eresie* (a c. di S. Fumagalli) £ 14.000
- L. Parinetto, *Il ritorno del diavolo* £ 12.000
- Hegel - Hölderlin, *Eleusis, Carteggio* (a c. di L. Parinetto) £ 12.000
- Pitagora, *Versi Aurei*, (a c. di S. Fumagalli) £ 16.000
- T. Villani, Athena Cyborg. *Per una geografia dell'espressione: corpo, territorio, metropoli*, £ 18.000
- G.P. Vernant, *Edipo senza complesso. I problematici rapporti tra mitologia e psicanalisi* (int. di M. Dambuyant), £ 14.000
- Th.G. Strehlow, *I sentieri dei sogni. La religione degli aborigeni dell'Australia centrale* (a c. di L. Percovich e G. Gisolo) £ 14.000
- V. Gravano, *L'immagine fotografica. Per una nuova estetica della fotografia* £ 16.000
- F. Cumont, *Astrologia e religione presso i greci e i romani* (a c. di A. Panaino) £ 20.000
- Ildegarda di Bingen, *Il centro della ruota. Spiegazione della regola di S. Benedetto* (a c. di A. Carlevaris o.s.b. e P. Alloni), £ 14.000
- Jacob Böhme, *La vita sovrasensibile. Dialogo tra un maestro e un discepolo (1624)* (a c. di L. Parinetto), £ 13.000
- N. Poidimani, *L'utopia del corpo. Oltre le gabbie identitarie molteplicità in divenire* (Int. di L. Parinetto), £ 14.000
- F. Nietzsche, *La teleologia in Kant* (a c. di M. Guerri), £ 14.000
- L. Klages, *L'uomo e la terra* (a c. di L. Bonesio), £ 14.000
- M. Mazzocut-Mis, *Deformazioni fantastiche. Introduzione all'estetica di Jurgis Baltrusaitis, con tre saggi di Baltrusaitis*, £ 20.000
- G. Boffi, *Nero con bambino. L'antropologia impolitica di Walter Benjamin*, £ 24.000

millepiani

1. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Geofilosofia. Il progetto nomade e la geografia dei saperi* (Gennaio 1994, £ 18.000, - 1ª ristampa, marzo 1996)
2. Michel Foucault, *Eterotopia, Luoghi e non-luoghi metropolitani* (maggio 1994, 1ª ristampa, maggio 1996, £ 22.000)
3. Paul Virilio, *La deriva di un continente. Conflitti e territorio nella modernità* (novembre 1994, £ 20.000)
4. Walter Benjamin, *Il carattere distruttivo. L'orrore del quotidiano* (marzo 1995, £ 22.000)
5. M. Perniola, *Oltre il desiderio e il piacere. Territori dell'estremo e spaesamento* (Maggio 1995, £ 22.000)
6. James G. Ballard, *Il futuro è morto. Psicogeografia della modernità* (pp.144, Ottobre 1995, £ 22.000)
7. Félix Guattari, *Architettura della sparizione, architettura totale. Spaesamenti metropolitani* (pp.175, febbraio 1996, £ 23.000)
8. Gilles Deleuze, *Felicità nel divenire. Nomadismo, una vita* (pp. 144, marzo 1996, £ 22.000)
9. Michel Foucault, *Biopolitica e territorio. I rapporti di potere passano attraverso i corpi* (pp. 160, ottobre 1996 £ 22.000)
10. Mike Davis, *Geografia dell'espressione. Città e paesaggi del terzo millennio* (pp. 180, marzo 1997, £ 22.000)
11. Antonin Artaud, *Il sistema della crudeltà. Gli affetti, le intensità, il linguaggio dei corpi* (pp. 160, maggio 1997, £ 22.000)
12. G. Deleuze, P. Klossowski, *Simulacri e filosofia. Maschere, segni, eventi nella polis contemporanea* (pp. 152, ottobre 1997, £ 23.000)
13. G. Deleuze, F. Guattari, *Droghe e suoni: passioni mute. Paesaggi musicali e paesaggi della dipendenza* (pp. 160, ottobre 1998, £ 23.000)
14. Jean Baudrillard, *Cyberfilosofie. Antropologia, fantascienza e nuove tecnologie* (pp. 160, maggio 1999 £ 23.000)
15. AA. VV., *Guerra locale, guerra globale. Pulizie etniche e geopolitica dell'impero: la nuova guerra balcanica* (pp. 176, ott. 1999, £ 23.000)

EtEROTOPIE

- Aa. Vv., *Il secolo deleuziano. Con due testi di Gilles Deleuze* (a c. di S. Vaccaro), £ 28.000
- O. Marzocca, *Transizioni senza meta. Oltremarxismo e antiecono-mia*, £ 26.000
- U. Fadini, *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, £ 28.000
- Aa. Vv., *Spazi della patologia, patologia degli spazi* (a cura di P. Mello), £ 26.000
- S. Berni, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, £ 18.000
- P. Ferri, *La rivoluzione digitale. Comunità e individuo nell'era dei bit*, £ 20.000

EtEROTOPIE
(internet e le muse)

- Aa. Vv., *Internet e le muse. La rivoluzione digitale nella cultura umanistica* (a c. di P. Nerozzi Bellman), £ 28.000
- Aa. Vv., *Congenialità e traduzione, Barisone / Chaucer, Bacigalupo / Wordsworth, Kemeny / Byron, Righetti / Browning, Parks / Calasso*, a cura di Paola Carbone, 24.000
- P. Carbone, *Il portolano dell'anglista*, £ 24.000
- AA. VV., *Comunità virtuali* (a c. di P. Carbone e P. Ferri), £ 28.000

Gli *Aforismi di Śiva* (IX sec.) sono una delle opere basilari dello Śivaismo del Kashmir o Trika ('Triade'). Riscoperti solo in questo secolo, gli insegnamenti di queste scuole, che rientrano nell'ambito più ampio del Tantrismo, si sono andati via via rivelando come uno dei momenti più alti raggiunti dalla speculazione e dalla spiritualità indiana di ogni tempo.

Secondo quello che è l'insegnamento centrale del Tantrismo, il progresso spirituale non è più visto come un cammino di negazione e di rinuncia, ma come una coltivazione ed intensificazione (fino talvolta al parossismo e alla trasgressione) di tutte le linee di energia che animano l'esistenza ordinaria e, in primo luogo, la persona individuale, anche nella sua fisicità e nelle sue pulsioni (inclusa quella sessuale). Tutto questo trova nello scuole śivaite del Kashmir medioevale le sue formulazioni, insieme, più eleganti ed estreme.

Autore degli *Śivasūtra*, '*Aforismi di Śiva*', che qui vengono presentati insieme con il commento di Kṣhemarāja (X-XI sec.), è considerato il dio Śiva stesso. Il 'perfetto' Vasugupta ne sarebbe solo l'interprete e il divulgatore, dopo averli 'trovati', dietro ispirazione divina, incisi su una roccia del monte Mahādeva, che ancor'oggi si mostra al visitatore. Gli enigmatici aforismi vengono spiegati da Kṣhemarāja, il più illustre allievo del grande Abhinavagupta, alla luce della più matura esperienza spirituale e speculazione filosofica del Tantrismo śivaita, che ora li illumina dal di dentro ora ad essi si sovrappone, fornendo di per sé uno straordinario esempio di quell'arte del commentare nella quale l'India raggiunse vertici insuperati.

Raffaele Torella, docente di Sanscrito all'Università di Roma "La Sapienza", è noto come uno dei migliori esperti delle tradizioni tantriche śivaite, alle quali ha dedicato importanti studi, edizioni e traduzioni di testi. A lui si deve, tra l'altro, il reperimento in manoscritto di opere fondamentali di queste scuole, finora considerate perdute. Di particolare rilievo è la sua recente edizione critica e traduzione inglese del più celebre testo filosofico di tutto quanto il Tantrismo, le *Stanze del Riconoscimento del Signore* di Utpaladeva, il grande predecessore di Abhinavagupta.

ISBN 88-87231-58-3
9 788887 231588

£ [illegible].000